

Санкт-Петербургский государственный университет

**ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЕКАРТА И МАЛЬБРАНША
В ОЦЕНКЕ ГЕГЕЛЯ**

Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки «Философия».

Основная образовательная программа «Французская философия».

Исполнитель:
Гоглева Екатерина Андреевна

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Муравьев Андрей Николаевич

Рецензент:
кандидат философских наук, доцент
Воскресенский Алексей Александрович

Санкт-Петербург
2018

Оглавление:

Введение.....	3
Глава 1. Философия Декарта	7
1.1. Новый проект универсальной науки	7
1.2. Сомнение.....	10
1.3. Мышление. Cogito, ergo sum	12
1.4. Проблематичность познания на основании одной лишь очевидности мышления.....	16
1.5. Доказательство бытия Бога	17
1.6. Протяжение и мышление	22
1.6.1. Познание протяжения.....	23
1.6.2. Интеллект и воля человека.....	25
1.6.3. Психофизическая проблема	27
1.6.4. Этика Декарта	28
1.7. Образ Декарта в современной философии	29
Глава 2. Философия Мальбранша.....	32
2.1. Мальбранш и Декарт	32
2.2. Методическое сомнение и очевидность	33
2.3. Доказательство бытия Бога	37
2.3.1. Познание внешнего мира	39
2.3.2. Природа идей	40
2.3.3. Интеллектуальное протяжение	42
2.3.4. Гносеология.....	44
2.4. Оказионализм.....	45
2.5. Моральное учение и его теологический аспект	49
2.6. Вопрос о пантеизме Мальбранша	50
Глава 3. Философские концепции Декарта и Мальбранша в оценке Гегеля.....	53
3.1. Гегелевское понятие истории философии.....	54
3.2. Место Н. Мальбранша и Р. Декарта в «Лекциях по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля.....	63
3.2.1. Р. Декарт.....	65
3.2.2. Н. Мальбранш	75
3.3. Картезианская метафизика в «Энциклопедии философских наук» Г.В.Ф. Гегеля	78
3.4. Картезианский принцип «Я мыслю», как оригинальное начало философии в «Науке логики» Г.В.Ф. Гегеля	92
Заключение	97
Литература	99

Введение

Предлагаемая работа посвящена оценке философских концепций Рене Декарта и его последователя Николая Мальбранша Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем.

Этот смысловой акцент рассмотрения учений великих французских философов обусловлен, прежде всего, тем, что Гегель в своих работах критикует обычай изучать историю философии лишь внешним образом, как набор мнений разных мыслителей. Гегель предлагает к ней свой методический подход, который в состоянии вскрыть в учениях различных философов их глубочайшее внутреннее единство как необходимых моментов исторического развития философии. В рамках такого прочтения истории философии Гегель отводит французской мысли особую роль. С его точки зрения, именно французская философия XVII века возвращает мышление с неба на землю и осознаёт, что начало познания мышлением бытия находится в самом мышлении. Кроме того, именно Гегеля принято считать тем, кто завершил своим учением новоевропейскую метафизику, у истоков которой стояли Декарт и Мальбранш. Декарт начинает метафизику нового времени, а Мальбранш продолжает дело Декарта, проясняя те моменты, которые в рамках концепции Картезия можно назвать еще темными. Размышления Мальбранша углубляют декартовскую точку зрения, чем намечают перспективную линию развития философского наследия Картезия.

Помимо сказанного выше, актуальность предлагаемой работы связана с обсуждаемым сегодня вопросом о статусе истории философии. Ю. В. Перов и К. А. Сергеев справедливо отмечают, что гегелевское понимание истории философии до сих пор является «единственной историей понимания бытия-как-сознания», в противовес сугубо историографическому или же доксографическому подходу. [43, с. 475]. Е. С. Линьков [32] и А. Н. Муравьёв [39] также ставят в своих работах проблему необходимости осмысления и

переосмысления историко-философского процесса, не игнорируя при этом гегелевские разработки. Обращаясь к идеям немецких классиков, они настаивают на том, что философия во все века своего исторического развития занимается одним всеобщим предметом, отчего в ней не может быть места субъективным мнениям. А. Н. Муравьев пишет: «Философия не есть совокупность мнений или учений отдельных индивидов о каком-то существующем независимо от мышления бытии, а история философии не есть история случайного появления этих мнений, т. е. субъективных мыслей разных индивидов о разных предметах» [40, с. 39-49].

Вопрос о природе философского знания и характере его исторического развития является одним из наиболее спорных вопросов и, наряду с гегелевской точкой зрения на историю философии, можно выделить множество альтернативных подходов к ней. К этим альтернативным подходам могут быть отнесены историко-философские взгляды Л. Фейербаха, В. Виндельбанда, Б. Рассела, К. Ясперса, М. Хайдеггера, Р. Рорти и других мыслителей, поднимавших этот важнейший вопрос и по-разному относившихся к опыту осмысления истории философии Гегелем. Не отвергая их критических замечаний в адрес немецкого классика, остановимся на его оценках Декарта и Мальбранша как двух основоположников французской философии.

Теоретическая актуальность исследования состоит в подробном рассмотрении философских концепций Декарта и Мальбранша как в свете взаимосвязи их учений, так и в раскрываемой Гегелем историко-философской перспективе. Кроме того, в рамках исследования актуализируется вопрос о характере и статусе истории философии, который еще требует своей дальнейшей разработки и осмысления.

Практическая актуальность работы состоит в возможности использования ее результатов в исследованиях истории философии Нового времени и при изучении современной философии сознания и феноменологии,

так как представители этих направлений современной философии активно используют в своих работах наследие Декарта, Мальбранша и Гегеля.

Состояние проблемы. Исследуемые в рамках предлагаемой работы философские концепции никогда не переставали быть предметом научного интереса отечественных и зарубежных философов. Декартовский принцип *cogito* можно назвать отправной точкой для современной феноменологии и экзистенциализма Э. Гуссерля, Ж. П. Сартра и М. Мерло-Понти. Часто современные философы вступают с Декартом в полемику или разыскивают в его наследии ответы на вопросы, ставшие актуальными лишь в наше время. Так поступают М. К. Мамардашвили, А. Л. Доброхотов, Ж. Бофре, П. Рикёр, Ж. Л. Марион. Своеобразно (в контексте вопроса о безумии, как противоположности разуму) читают Декарта М. Фуко и Ж. Деррида. Осмыслению различных аспектов картезианской философии посвящены монографии В. Ф. Асмуса, Б. Э. Быховского, Т. А. Дмитриева. Обращались к картезианству в своих работах П. П. Гайденко и М. А. Гарнцев. Широко представлены исследования концепции Картезия и во французской философии (Ж. Маритен, А. Койре, А. Гуйе, Э. Жильсон). Немецкие философы (Л. Фейербах, В. Виндельбанд, К. Фишер, М. Хайдеггер, В. Хёсле) также активно занимались ее осмыслением.

Однако нельзя не заметить, что в отличие от Декарта и Гегеля, коим посвящено множество статей и монографий, о философии Мальбранша в отечественной историографии написано совсем мало работ.

А. А. Кротов в работе «Мальбранш и картезианство» дает исчерпывающе полное представление о фигуре великого окказионалиста и его философском учении, демонстрируя как взаимосвязь его с философией Декарта, так и значительные расхождения этих двух философов.

М. Н. Ершов в работе «Проблема богопознания в философии Мальбранша» рассматривает его философию как философию мистического богопознания или панентеизм, что, по мысли Ершова, отличает учение Мальбранша от философской концепции Спинозы.

Затрагивает тему окказионализма Мальбранша и А.И. Введенский.

Цель и задачи исследования. Цель диссертационной работы – рассмотрение философских учений Декарта и Мальбранша в их взаимосвязи и в оценке Гегеля.

Для достижения этой цели в рамках работы решены следующие задачи:

1. Дан концептуальный анализ текстов Декарта и Мальбранша;
2. Рассмотрены те работы Гегеля, где дается оценка философских концепций Декарта и Мальбранша;
3. Установлено место концепций Декарта и Мальбранша в истории философии Гегеля.

Методы исследования:

- структурно-функциональный метод, позволяющий выделять и анализировать отдельные концепты и их роль;
- компаративный анализ;
- понятийный и проблемный анализ, позволяющие говорить о теоретическом вкладе исследуемых концепций в философию и историю философии.

Кроме того, в работе были использованы историко-философские приемы поиска и подбора первоисточников, демонстрации развития философских учений в соответствии с принципом историзма, аналитического описания картезианства как историко-философского феномена.

Структура: работа состоит из введения, трех глав и заключения.

Глава 1. Философия Декарта

Рене Декарт является наиболее выдающимся мыслителем своего времени. Именно с его учения начинается новоевропейская метафизика. «В европейской философии XVII в. именно ему, вне всякого сомнения принадлежит заслуга разъяснения вопроса о том, что успех или неудача в ходе поиска достоверного знания непосредственно обусловлены правильным выбором начала философии» [22, с. 9].

Этот параграф содержит рассмотрение положений философии Декарта на основании его основных трудов и монографий, посвященных декартовской философии.

1.1. Новый проект универсальной науки

При всех спорах о преемственности идей, учение Картезия можно по праву назвать новой философией. Декарт утверждает, что предшествующая ему ученость, преподаваемая повсеместно в школах и академиях, суть лишь груда разрозненных мнений, и многочисленные, не приводящие ни к чему дискуссии между ними – яркое тому подтверждение. Кроме того, нагромождение противоречащих друг другу систем не способствовало приросту и расширению достоверного научного знания. Проект, который задумывается Декартом, предполагает общее достоверное основание, из которого и будут выводиться все другие истины, дополняя и поясняя друг друга. «Итак, если кто-либо всерьез хочет исследовать истину вещей, он не должен выбирать какую-то отдельную науку: ведь все они связаны между собой и друг от друга зависимы» [19, с. 79]. Декарт стремится продемонстрировать собственный путь разыскания истины, и представить свое изложение для критического его осмысления читателям. Этот

собственный путь формулируется французским философом вопреки ссылкам на авторитет, при помощи которых мыслители, современные Декарту, успешно доказывали противоречащие друг другу положения. Такой протест Картезия против догматичности школьной науки и принятие собственного мышления за достаточное основание для достижения истины в познании в полной мере соответствует духу того времени.

Новая наука, в том числе и силами Декарта, ставит в качестве своей основной задачи пересмотр и ревизию старых установок и убеждений, наследия средневековой схоластики. Именно в процессе поиска первого принципа, Декарт приходит к пониманию необходимости разработки единого метода, который только и может привести к познанию истины. «Таким образом, я намерен здесь не обучать методу, которому должен следовать каждый для хорошего управления своим разумом, но только показать, каким образом я сам старался управлять своим собственным» [15, с. 94]. Несмотря на то, что путь к обнаружению этого метода Декарт проходит самостоятельно, приглашая читателя проследовать за собой, те выводы, к которым приходит в своих размышлениях Картезий, нельзя отнести к исключительно субъективным (личным) переживаниям. Эти выводы имеют всеобщее значение фундаментальных оснований, как для философии, так и для активно развивающихся в XVII веке естественных наук.

Целью разработки научной методологии Декарта выступило достижение объективности. Одной из первых его работ, посвященных созданию научного метода, стали написанные в 1628 году «Правила для руководства ума». В этой работе Декарт формулирует двадцать одно правило. В первом из них Картезий фиксирует, что целью научных занятий необходимо должно быть «методическое направление разума, которое позволило бы нам достичь истинных и обоснованных суждений обо всех тех вещах, с которыми только доведется столкнуться разуму» [Цит. по: 22, с. 9]. Однако Картезий вынужден прекратить работу над данным текстом, так как

приходит к заключению, что множество мелких правил в совокупности не смогут составить эффективного научного метода [См.: 49]. Эта попытка не была заключительной для него, она послужила лишь ступенью к следующему шагу. При разработке методологии Декарт, в качестве генерального направления, выбирает ориентацию на точные науки (математику, физику). Истины математики представляются Картезию достоверными, очевидными, всеобщими и необходимыми для человеческого ума. «Прежде всего, предмет математики гораздо более простой и абстрактный, чем предметы других наук; поэтому познание исходных математических положений является непосредственно очевидным и достоверным» [22, с. 44]. Математические исходные положения немногочисленны, что делает их познание доступным и значительно продвигает развитие математики, относительно других наук. Кроме того, из математических аксиом можно логически дедуцировать все остальные положения. Наблюдая за математическим познанием и его осуществлением, Декарт приходит к выводу о необходимости иметь и в качестве отправных точек философии очевидные истины, которые принимаются всеми без каких-либо доказательств, из которых и могут быть выведены все остальные положения. «Я стал считать чуть ли не ложным все, что было лишь правдоподобным. Затем, что касается других наук, то поскольку они заимствуют свои принципы из философии, я полагал, что и здесь на столь шаткой основе нельзя было построить ничего прочного» [15, с. 97].

Декарт работал над такими трудами, как: «Диоптрика», «Метеоры» и «Геометрия». В качестве введения в свои разработки в естественнонаучных областях познания, он в 1637 году пишет «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках». Именно эта его работа содержит в первоначальном варианте те метафизические положения, которые затем лягут в основание всего его научного метода. Здесь мы можем обнаружить четыре основных правила, строгое соблюдение которых и становится критерием истинности в науке.

«Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению. Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить. Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу. И последнее — делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено» [15, с. 101-102]. Картезий убежден в универсальности и общедоступности разработанного им метода, но при всей простоте и ясности правил, процитированных нами выше, местом, требующим отдельного прояснения, становится содержание понятия «очевидность». Так как под очевидностью и истинностью Картезий подразумевает все то, что не дает повода к сомнению, радикальное сомнение и становится первым шагом на пути к выстраиванию его метафизической системы.

1.2. Сомнение

«Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно; я предполагаю никогда не существовавшим все, что являет мне обманчивая память; я полностью лишен чувств; мои тело, очертания (*figura*), протяженность, движения и место — химеры. Но что же тогда остается истинным? Быть может, одно лишь то, что не существует ничего достоверного» [16, с. 21]. Следует отличать сомнение Декарта, с которого он начинает развивать свою метафизику, от скептического сомнения. Скептицизм был широко

распространенным явлением во Франции того периода. Из переосмысления скептического сомнения и вырастает уникальность и своеобразие философской системы Декарта. В.Ф.Асмус, например, отмечал по этому поводу: «Природа познания состоит, по мысли Декарта, в том, что именно требование всеобщего сомнения, т.е. сомнения, распространяющегося на все науки, на всякое знание, приводит, если его правильно продумать до конца, полному опровержению скептицизма и к утверждению возможности вполне достоверного и надежного знания» [1, с. 90]. М.А.Гарнцев проводит строгое различие между радикальным сомнением Декарта и сомнением скептиков. Если многие современники Декарта стремились преодолеть порядок скептических доводов при помощи ослабления аргументов скептиков, Картезий усиливает их сомнение до максимума, создавая условия для преодоления скептицизма. Скептические же философские учение не могли быть удовлетворительными для этого философа-рационалиста. Более того, он считал себя первым мыслителем, преодолевшим аргументы скептиков, породив достоверность из самого сомнения [См.: 7].

Т.А.Дмитриев утверждает, что те аргументы, которые Декарт приводит в «Рассуждении о методе», в качестве предпосылок развития своей работы, сохраняют наследие скептической традиции. Однако, все те доводы, которые использовались скептиками в пользу тотального сомнения, становятся для Декарта лишь поводом к открытию той самой точки наибольшей очевидности (мыслящего, сомневающегося я). Фигура бога-обманщика выступает лишь кульминацией радикализации скептического сомнения. Декарт, таким образом, исследует логические пределы радикального сомнения. Главное же отличие между методом радикального сомнения Декарта и сомнением скептиков состоит в том, что сомнение «новых пирроников» очищало разум, подготавливая его к восприятию истины Откровения; Декарт же, видел в сомнении скептиков большой потенциал, чем простое удостоверение в недостаточности нашего знания. Сомнение Картезия не убеждает человека в бессилии собственного знания, но

укрепляет его веру в возможности истинного мышления. Доведенное Декартом до своей кульминации оно преодолевает всеобъемлющий скепсис и приходит к обнаружению достоверности мыслящего Я. Л.Фейербах в «Истории философии» также придерживается позиции, что Декарт сомневается не по примеру скептиков, но чтобы обнаружить достоверность. «Поэтому истинное философское сомнение во всяком случае не беспредпосылочно, но предполагает результат, который для философа не предшествует сомнению, а возникает лишь из него и вместе с ним» [51, с. 230]. Сомнение Декарта Фейербах признает необходимым шагом, но не лишь случайным, произвольным устремлением. Своим сомнением Декарт положил начало свободной философии, которая, вопреки схоластической мысли, начиналась сама с себя. В.Хёсле в работе «Гении философии нового времени» отмечает радикальное новаторство Картезия. «Декарта можно считать кем угодно, только не скептиком. Ведь сомнение имеет целью достижение абсолютной достоверности, нахождение архимедовой точки негативности, отрекающейся от всего <...> Философская теория сомнения выступает вследствие этого как интегрирующий фактор системы, претендующей на абсолютную достоверность» [56, с. 15-16].

1.3. Мышление. Cogito, ergo sum

Сомнение приводит Декарта к обнаружению единственного непосредственно достоверного положения: «Я мыслю, следовательно, существую». Таким образом, объект этой всеобщей интуиции и становится условием осуществления дедуктивного вывода истинных научных положений. Само же это условие не может быть ниоткуда выведено. Проследим путь, каковым Декарт приходит к обнаружению этого положения.

Слепая вера в реальность данных нашего чувственного опыта, по мысли Декарта, может привести к самообману, ведь мы обнаруживаем опыт сновидений или фантомных болей, доказывающий возможность заблуждения

на основании собственных чувств. Следуя за мыслью Картезия, мы приходим к пониманию, что нет абсолютно ничего такого, что выдержало бы испытание радикальным сомнением. Нам остается только утверждать, что нет ничего несомненного для нас. «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие. Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я — ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это — термины, значение которых прежде мне было неизвестно. Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая» [16, с. 23]. Все сомнительно, и нет ничего достоверного, кроме самого этого сомнения. Если же «я отвлеку мысленно от моего самообмана обман, то останется моя самость; если первый возможен, то вторая необходима. Без самости нет самообмана, нет сомнения» [52, с. 325].

Принцип «Я мыслю» имеет для Декарта самые прочные основания. «И заметив, что истина Я мыслю, следовательно, я существую столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии» [15, с.108-109]. Фейербах справедливо отмечает, что сомнение выступает как уверенность в самом этом сомнении, как отрицание предметного и утверждение меня самого в этом отрицании. «Когда я сомневаюсь в существовании всего, что я только отличаю от себя и в этом отличии признаю противоположным себе, когда я считаю, что вне меня нет ничего, и потому отрицаю реальность противоположного мне, я тем самым отношу себя к себе самому и утверждаю реальность меня самого: отрицание реальности отделимого от меня, противоположного мне есть мое утверждение» [51, с. 233].

Обнаруженное положение «*Cogito, ergo sum*» становится точкой отсчета в философствовании Декарта. Радикальное картезианское сомнение в первую очередь сообщало несомненность наличия мыслящего я, и уже во вторую отсутствие уверенности во всем внешнем. Мыслящее я несомненно и отлично от я эмпирического. Декарт говорит о сознании «“изнутри”», и тогда оно предстает во всем своем многообразии как существующее несомненно и независимо от тела, в другом же случае он рассматривает его “снаружи”, как часть психофизической структуры, как некую функцию человеческого организма, присущую ему наряду с другими функциями, такими как питание, хождение и др. В этом последнем случае сознание оказывается тесно связанным с телом, неотделимым от него и без него не существующим: вместе с телом оно образует психофизическое единство, организм, понимаемый как одушевленное тело. И тогда в его существовании можно усомниться на точно тех же основаниях, на каких можно усомниться в существовании тела в силу того, что оно (сознание) есть всего лишь одна из функций одушевленного тела» [49, с. 17]. Эту двойственность некоторые исследователи картезианства объясняют непоследовательностью антропологической концепции Декарта. М.А.Гарнцев, к примеру, отмечает, когда Картезий говорит о чистом Я, или «мыслящей вещи», он находит в принципе «*cogito*» и в психосоматическом дуализме надежные инструменты для самообособления чистого я, по мысли исследователя, Декарт был даже готов признать за взаимодействием души и тела акцидентальный характер. Когда же французский философ говорит об эмпирическом я он нередко «забывает» о строгих положениях собственной метафизики и даже обнаруживает в теле орган души [7, с. 183].

Стоит иметь в виду данное расхождение также и потому, что оно сразу же стало наиболее спорным моментом в философии Декарта. В.Хёсле пишет о «пороке» декартовой мысли, который он усматривает в том, что «Я мыслю», в качестве первой очевидности, базируется на субъективном переживании очевидности. «Это понятие очевидности характеризует

субъективный акт постижения истины и не имеет ничего общего со значимостным измерением. Дедукция не потому действительна, что я постигаю ее как очевидную, но, напротив, я познаю ее как очевидную потому что она действительна, а, следовательно, значение ее должно зависеть не от одного моего постижения» [56, с. 21].

Подвергается оно и критике других современных исследователей. П.Рикер неоднократно отмечает двойственность картезианского *cogito*, в качестве наиболее слабого момента, подрывающего непоколебимость первого принципа картезианской философии [См.: 45].

Однако, поскольку мы находимся в размерности метафизики Декарта, далее речь пойдет о чистом я, которое подразумевает под собой принцип «я мыслю». «Из этого я узнал, что я — субстанция, вся сущность, или природа, которой состоит в мышлении и которая для своего бытия не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Таким образом, мое я, душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и ее легче познать, чем тело; и если бы его даже вовсе не было, она не перестала бы быть тем, что она есть» [15, с. 109]. Так Декарт обнаруживает непосредственную очевидность, которая выдерживает радикальное сомнение. Эта очевидность может быть установлена любым мыслящим существом, каждому она ясна интуитивно и, вместе с тем, четко и непосредственно. В результате, очевидность собственного мышления и предстает перед нами в качестве основания истинного познания.

«Интуитивное познание несомненного существования мыслящего Я выступало в качестве исходной посылки в картезианском доказательстве бытия бога (в известном смысле у Декарта *cogito* обязывает творца быть правдивым по отношению к разумным творениям, ведь до тех пор, пока Я действительно существует, т.е. находится в сфере действия законов непротиворечивой логики, высказывание «я мыслю, следовательно существую» не может быть превращено в ложное даже в гипотетическом случае прямого божественного вмешательства)» [7, с. 170]. Однако моя

уверенность может распространяться только на само мое мышление. «Мышление существует на данном этапе в качестве отрицания телесной реальности» [51, с. 235].

Перед Картезием встает задача проверить, способны ли мы установить достоверность вещей вне нас из первопринципа, который был уже обнаружен, как несомненный. Достоверности, установленной нами, недостаточно для вывода чего-то внешнего нашему мышлению с очевидностью.

1.4. Проблематичность познания на основании одной лишь очевидности мышления

Декарт выделяет три вида представлений (идей), свойственных нашему мышлению: 1) врожденные; 2) произвольно созданные; 3) воспринятые извне. Третий вид относится к чувственным восприятиям, которые мы часто, в обыденном размышлении, принимаем за доказательство существования вещей вне нас, за отражения самих вещей; и обманчивость которых уже была продемонстрирована Картезием. Тем не менее, Декарт не останавливается на данном шаге, не смиряется с тем, что истина *cogito* не освещает мира вне нас. Он утверждает очевидность и непротиворечивость врожденного нам положения о том, что причина должна содержать больше действительности, нежели ее следствие. Наши представления можно отнести либо к вещам, либо же к их свойствам (к субстанциям или к модусам). Субстанции содержат в себе больше реальности, нежели их свойства, следовательно, нужно исследовать субстанции подробнее.

«Существуют несколько классов представляемых вне нас субстанций: Бог, ангелы, люди, животные, (неодушевленные) тела. Ангелы являются промежуточными существами между Богом и человеком; если мы имеем идеи двух последних, то идею ангелов можем создать сами и не нуждаемся для этого в оригинале вне нас. Люди суть подобные нам существа, тела

которых не наше тело; из представлений о нашем собственном существе и телесных субстанций мы можем образовать представление о других людях. Идея Бога и идея тел являются поэтому элементами, из которых, при помощи нашей собственной деятельности, можно создать представления об остальных субстанциях. Что в телах мы представляем чувственно, то неясно, а потому или ничтожно, или обладает меньшей реальностью, чем наша мыслящая природа; что мы в них представляем отчетливо, то заключается в нашей мыслящей природе или может быть выведено из нее. Ни в каком случае представление о теле не включает в себе больше реальности, чем представление о нашем собственном существе» [52, с. 330]. Единственная идея, выбивающаяся из ряда конечных представлений – идея Бога. Бог – бесконечное, совершенное существо, я же – конечен и несовершенен, это явствует уже из сомнения, которое Декарт обнаруживает в первую очередь, как присущее конечному человеческому мышлению. Учитывая все это, я не могу стать причиной возникновения идеи Бога; ее причина, несомненно, является внешней моему мышлению.

1.5. Доказательство бытия Бога

Ни один эмпирический факт не в состоянии доказать необходимое наличие внешнего мира, именно поэтому Картезию требуется инстанция, трансцендирующая эмпирию [56, с. 24]. Доказательство бытия Бога, которое становится еще одним основанием поиска достоверного знания также можно считать отличительной чертой декартовой философии. Через достоверность только лишь мыслящего я нет никакой возможности доказать что-либо, касающееся внешнего мира, с очевидностью, за исключением самого мышления и его многочисленных модусов. Таким образом, идея Бога, которую, вслед за Картезием, мы обнаруживаем столь же ясно и очевидно, как и самих себя, в качестве мыслящего я, становится в рамках картезианской философии как гарантом достоверного познания внешнего

мира, так и гарантом его существования. «Идея Бога в высшей степени ясна и отчетлива: ведь в ней содержится все, что я воспринимаю ясно и отчетливо и считаю реальным и истинным, все, что несет в себе некое совершенство» [16, с. 39].

Первым основанием нашей уверенности в бытии Бога можно назвать наличие идеи Бога в нас. Вместе с тем, Декарт устанавливает факт очевидности нашего собственного несовершенства, как уже было продемонстрировано выше. Также можно с уверенностью говорить и о том, что я не могу быть причиной собственного существования; Картезий выводит это из очевидности того факта, что я не в силах сохранять себя в каждый момент времени, не могу я найти и сохраняющей меня инстанции, среди конечных вещей. Далее Картезий устраняет предположение о том, что у идеи Бога может оказаться несколько причин. (Множественности не хватает единства для своего полного совершенства.) Таким образом, творящее, действующее и сохраняющее меня существо и есть Бог. Напомним, что Декарт тематизирует идею Бога, как врожденную, так как она воспринимается нами непосредственно и дана нам изначально. «Итак, поскольку мы обладаем идеей Бога, или верховного существа, мы вправе исследовать, по какой причине мы ее имеем; при этом мы обнаруживаем в ней столь великую необъятность, что полностью убеждаемся в немыслимости того, чтобы она была нам внушена иначе как вещью, обладающей действительной совокупностью всех совершенств, т. е. самым реально существующим Богом. <...> Поскольку мы никоим образом не обнаруживаем в себе те высшие совершенства, идеей которых мы обладаем, мы именно на этом основании правильно заключаем, что совершенства эти присущи кому-то отличному от нас, а именно Богу, или же, несомненно, они были ему присущи некогда раньше; но из последнего очевиднейшим образом следует, что эти его совершенства существуют и ныне» [17, с. 321].

Куно Фишер и Вильгельм Виндельбанд выделяют два уровня доказательств бытия Бога, задействованных Декартом: онтологическое и

антропологическое, где антропологическое доказательство, является основанием онтологического и делает последнее неопровержимым. Для того чтобы онтологическое доказательство действительно имело силу, нужно продемонстрировать именно необходимость идеи Бога в нас и действие силы Бога в самой его идее. Самоанализ становится первым шагом к постижению Бога, ведь постижение несовершенства собственного сознания порождает понимание того, что несовершенное мышление не способно создать идею совершенного существа. По справедливому замечанию К. Фишера, стоит разделять такие вещи, как «быть несовершенным» и «познать, собственную несовершенную природу». Если в первом случае несовершенство суть мое состояние, то во втором – это предмет моего постижения. Познание собственной несовершенной природы и есть наиболее совершенная мысль человека, которая только и может возникнуть в свете подлинно совершенного. Так мы приходим к пониманию того, что истинность Бога - основание не только достоверности всего внешнего мне мира, но и гарант существования моего мыслящего я. Если в гносеологическом ключе стоит идти от мышления к Богу, то в момент, когда бытие Бога доказано, идея Бога становится самой первой истиной, благодаря необходимости которой только и возможно познание вообще. «Теперь отношение становится обратным, и то, что казалось следствием, на самом деле есть основание: из идеи совершенного проистекает идея несовершенного, первая изначальнее второй, следовательно, также изначальнее познания нашего собственного несовершенства, нашего собственного мыслящего бытия. В нашей Богодостоверности коренится наша самодостоверность» [52, с. 345].

Истинность Божественного бытия устраняет аргумент о божественном обманщике (ведь ложь содержит меньше совершенства, нежели истина), который намеренно вводил бы меня в заблуждения, а значит возникает возможность истинного познания мира. Однако этот момент также таит в себе множество трудностей, которые справедливо отмечались и отмечаются до сих пор. В. Хесле, говоря о психологическом (антропологическом)

доказательстве бытия Бога, замечает, что против психологического доказательства бытия Бога уместны серьезные сомнения: «Но если один тот факт, что Бог не обманщик, не может убедить в том, что я не обманываю себя сам в субъективно достоверных переживаниях, то разве значимость *cogito* не зависит от познания Бога, которое само должно было бы быть основано на *cogito*? Разве мы не возвращаемся тем самым в явном логическом кругу?» [56, с. 30]. Строго говоря, данную претензию к философии Декарта можно встретить во множестве современных работ, затрагивающих проблему сознания (например, у Ж.Бюффе и П. Рикёра). Рикёр в докладе «Кризис *cogito*» своей задачей формулирует необходимость демонстрации несоответствия этого принципа его «непомерным амбициям» [45, с. 14]. Он также отмечает существование двух аспектов порядка доводов в рамках философии Декарта. Первый из которых суть аналитический (порядок постижения), второй же можно назвать синтетическим (который представляет собой истину вещи). На основании первого из перечисленных порядков движение мысли Декарта осуществляется от я к Богу, на основании второго порядка, после обнаружения нами истины божественного бытия именно эта истина становится не только основанием и гарантом всех прочих выводов, но также и гарантией очевидности моего «мыслящего я». Таким образом, по мысли Рикера, именно наличие двух таких порядков устраняет изначальный замысел Декарта о последовательном выведении истин из наиболее очевидной и достоверной; а порядок, который замыслился Декартом как линейный, обращается в круг.

Вернемся к критике, высказываемой Хесле. Логический круг в познании Бога и мыслящего я может быть преодолен только, если будет заменен строго рефлексивной бесспорной структурой. Таким образом, *cogito* и доказательства бытия Бога (психологическое и онтологическое) должны быть поняты, как единый акт. Сам абсолют постигает в *cogito* собственную абсолютность. Бог не есть внешняя для я сила, он – его глубокая внутренняя сущность. Однако важно прислушаться здесь к замечанию Хесле о том, что

спекулятивное опосредование самопознания и познания Бога, возможно, и содержится имплицитно в философии Декарта, но еще не осуществляется. Напротив, я строго отделено от Бога и еще более принципиальным образом оно отделено от протяженной субстанции.

Несмотря на обозначенные здесь нами противоречия, в рамках системы самого Декарта бытие Бога, которое доказывается им, устраняет фигуру бога-обманщика и сомнение, вместе с ним. «Нет оснований сомневаться в том, что вещи, которые я воспринимаю своими органами чувств, обладаю реальностью, если, конечно, мои восприятия отличаются ясностью и отчетливостью, исключаящими всякое сомнение. <...> Поэтому все, что ясно и отчетливо воспринимается и мыслится мною в мире, реально, а знание, отличающееся ясностью и отчетливостью, является истинным знанием» [Цит. по: 41, с. 48]. Таким образом, познание внешних нам вещей возможно; и гарантом его истинности выступает как раз Божественная субстанция. Истина содержит в себе больше совершенства, нежели ложь. Бог высшая истина и источник всякого света. «Ибо, хотя умение обманывать кажется людям признаком тонкого ума, однако желание обманывать никогда не исходит из иного источника, чем злонамеренность, или страх, или слабость, и поэтому не может быть приписано Богу» [17, с. 325].

Уместным здесь было бы рассмотрение воззрений Декарта о Боге в их отношении к схоластической традиции. Однако, будучи ограниченными форматом данной работы, мы вынуждены оставить данный вопрос для дальнейших исследований, лишь обозначив здесь мыслителей, к которым было бы целесообразно обратиться. Это Э.Жильсон [25] и Ж.Л.Марион [36].

1.6. Протяжение и мышление

Расхожим представлением о философии Декарта является представление о дуализме протяженной и мыслящей субстанций. Однако, говоря о том, что протяжение и мышление у Декарта являются субстанциями, нужно всегда помнить, что они не являются у него субстанциями в том же смысле, что и Бог. В отличие от Бога, они конечны (ограничивают друг друга) и способны к изменениям. В метафизике Декарта эти две конечные субстанции строго разделены. «Под субстанцией мы можем разуметь лишь ту вещь, коя существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна, а именно Бог. Возможность же существования всех прочих субстанций мы можем постигать лишь при содействии Бога» [17, с. 331]. Телесную или мыслящую субстанцию можно подвести под название вещи, которая нуждается в содействии Бога для своего существования. Но для познания нам не может быть этого достаточно, так как сама субстанция не воздействует на нас непосредственно, нам необходим ее атрибут, по которому мы и можем постичь существование субстанции. Упоминается здесь Декартом и аксиома (врожденная идея), на основании которой он заключает о существовании субстанций, говорящая о том, что у небытия не может быть атрибутов, свойств или же качеств. Таким образом, каждой субстанции присуще основное свойство. Так протяженность суть атрибут тела, а мышление – атрибут ума.

Проясняет Картезий и различия между атрибутом, качеством и модусом. «Когда мы видим, что они воздействуют на субстанцию или вносят в нее различные оттенки, мы именуем их модусами, когда же в связи с этим разнообразием оттенков субстанция может быть названа такой, а не иной, мы именуем это качествами; и наконец, когда с более общей точки зрения мы видим, что только эти качества присущи субстанции, мы именуем их атрибутами. Поэтому мы говорим, что у Бога нет модусов или качеств в

собственном смысле этого слова, но есть лишь атрибуты: ведь в нем не постигается никакой изменчивости» [17, с. 336-337].

Итак, сотворенные субстанции совершенно независимы друг от друга; их взаимодействие опосредуется лишь внешним образом бесконечной субстанцией Бога.

1.6.1. Познание протяжения

В нашей мыслительной деятельности, вслед за Декартом, можно выделить разного рода активности: умозрение, чувствование и воображение. Не смотря на то, что Декарт, говоря о природе мышления, делает его причастным ко всем актам нашего сознания, стоит разводить в определении умозрение и воображение, первое из которых имеет своим основанием разум, второе же – чувства (укорененные в телесной природе человека). Лишь при помощи умозрения мы способны постигать истину. Задача, которая стоит перед ученым при познании им вещей, заключается в том, чтобы верно отделить наши смутные ощущения относительно вещей от атрибутов, присущих им самим. Как уже неоднократно отмечалось, мы склонны заблуждаться, приписывая вещам как таковым свойства, обнаруженные нами в чувственном восприятии вещей, то есть те ощущения, которые принадлежат нам, а не вещам вне нас. Здесь стоит вспомнить знаменитый пример Картезия, в котором он рассматривает кусочек воска. «Возьмем, к примеру, вот этот воск: <...>...он тверд, холоден, легко поддается нажиму и, если ударить по нему пальцем, издает звук; итак, ему присущи все свойства, необходимые для возможно более отчетливого познания любого тела. Но вот, пока я это произношу, его приближают к огню: сохранившиеся в нем запахи исчезают, аромат выдыхается, меняется его цвет, очертания расплываются, он увеличивается в размерах, становится жидким, горячим, едва допускает прикосновение и при ударе не издает звука. Что же, он и теперь остается тем воском, что и прежде? Надо признать, что да,— никто

этого не отрицает, никто не думает иначе. Так что же именно в нем столь отчетливо мыслилось? Разумеется, ни единое из тех свойств, кои я воспринимал при помощи чувств; ведь все то, что воздействовало на вкус, обоняние, зрение, осязание или слух, теперь уже изменилось: остался только воск. <...> Будем внимательны и, отбросив все, что не имеет отношения к воску, посмотрим, что остается. Но не остается ничего, кроме некоей протяженности, гибкости и изменчивости. <...> А что это за протяженность? Неужели даже протяженность воска есть нечто неведомое? В самом деле, ведь в растаявшем воске она больше, в кипящем — еще больше и наибольшая — если его побольше нагреть; и я не сумею вынести правильное суждение об этом воске, если не сделаю вывод, что воск допускает гораздо больше вариантов протяженности, чем я когда-то себе представлял. Мне остается признать, что я, собственно, и не представлял себе, что есть данный воск, но лишь воспринимал его мысленно; я разумею здесь именно этот кусок, ибо общее понятие воска более очевидно. Так что же это такое — воск, воспринимаемый только умом? Да то, что я вижу, ощущаю, представляю себе, т. е. в конечном итоге то, чем я считал его с самого начала. <...>...восприятие воска не является ни зрением, ни осязанием, ни представлением, но лишь чистым умозрением, которое может быть либо несовершенным и смутным, каковым оно было у меня раньше, либо ясным и отчетливым, каково оно у меня сейчас...» [16, с. 26].

Если в качестве содержания наших ощущений цвет, твердость, температура и так далее, могут быть ясны и отчетливы, то в тот момент, когда мы приписываем их телам вне нас — мы приписываем им смутные и неясные свойства. Знаменитый пример Декарта, в котором он рассматривает кусочек воска, демонстрирует, что необходимым атрибутом тел можно считать лишь протяжение. Исходя из этого, Декарт предлагает рассматривать тела исключительно физически, очищая их от признаков, которые мы ошибочно приписываем самим телам, в то время как они суть лишь наши субъективные ощущения. Это и становится основанием его разработок в

области естественных наук. Природа, в таком учении, приобретает статус инертной материи, в которой работают законы и механизмы, запущенные Богом при сотворении. «Хорошо известно, что в тот период фундаментальной наукой о природе стала механика, творцы которой изгнали из научного обихода понятие цели. «Весь род тех причин, которые обыкновенно устанавливают через указание цели, неприменим к физическим и естественным вещам», — писал Декарт. <...> Однако не следует забывать о том, что в эпоху рождения механики целевая причина не была элиминирована совсем, она сохранилась как предмет метафизики, изучающей не движение тел, как механика, а природу духа и души» [8, с. 15]. П. П. Гайденко справедливо отмечает, что невозможно восстановить тип рациональности, сложившейся в XVII веке, не принимая во внимание и естествознание, и метафизику мыслителей того времени.

1.6.2. Интеллект и воля человека

Способность отделять признаки мышления от признаков протяжения возможна не только благодаря разуму, но и благодаря нашей воле (способности желания). «Далее, когда я пристальнее рассматриваю самого себя и исследую характер своих ошибок (кои одни только и указывают на мое несовершенство), я замечаю, что они зависят от двух совокупных причин, а именно от моей познавательной способности и от моей способности к отбору, или, иначе говоря, от свободы выбора — т. е. одновременно от моего интеллекта и моей воли» [16, с. 46]. Воля, по мысли Декарта, самая совершенная из моих способностей, кроме того, я с легкостью постигаю ее. Ведь для меня, очевидна ограниченность моей познавательной способности, точно так, как очевидна для меня безграничность моей воли. Он даже отмечает, что с формальной точки зрения воля Бога не представляется большей, чем воля человека. Ошибки в выносимых мной суждениях, поэтому

возникают именно от того, что воля суть обширнее интеллекта и я простираю ее на вещи о которых не имею ясного и отчетливого представления. «Область действия воли шире, чем область действия разума, и потому воля выступает как причина наших заблуждений. И поскольку восприятие разума распространяется лишь на то немногое, что ему предлагается, оно весьма ограничено. Воля же в каком-то смысле может быть названа беспредельной, ибо нам никогда не доводилось замечать возможность существования объекта какой-либо иной воли или даже необъятной воли самого Бога, на который не могла бы распространяться также и наша воля. Таким образом, мы легко простираем нашу волю за пределы ясно воспринимаемых нами вещей, а коль скоро мы так поступаем, ничего удивительного нет в том, что нам случается ошибаться» [17, с. 327-328].

Несмотря на встречающиеся упоминания того, что Бог воздействует на нашу волю, что наша воля стремится к истине от природы, Картезий оставляет вопрос о соотношении воли человека и божественной воли в качестве непознаваемого. «Вспомним, что ум наш конечен, могущество же божье, посредством коего он не только от века предписал все, что есть и что может быть, но также пожелал этого и это предопределил,— бесконечно. А посему нам достаточно постичь это могущество, чтобы ясно и отчетливо воспринять его присутствие в Боге; однако нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом он оставил свободные поступки человека непредопределенными; в то же время мы настолько осознаем присутствие в нас свободы и безразличия, что ничего не способны постичь с большей очевидностью и совершенством. Ведь было бы нелепым, если бы мы из-за того, что не постигаем вещь, коя, как мы знаем, по самой своей природе для нас непостижима, сомневались в другой вещи, которую мы глубоко постигаем и испытываем на собственном опыте» [17, с. 330].

1.6.3. Психофизическая проблема

«Из природы было полностью устранено и отнесено к сфере духа то, что полагает предел механическому движению, не знающему предела, конца, цели, — это, собственно, и нашло свое выражение в законе инерции — фундаментальном принципе механики. И только в эпоху Просвещения, когда началась решительная критика метафизики со стороны таких ученых и философов, как Эйлер, Мопертюи, Кейл, Ламетри, Дламбер, Гольбах и др., была сделана попытка перевести всю систему человеческого знания на язык естественнонаучных понятий, т. е. устранить понятие цели вообще, даже из человеческой деятельности. Отсюда, кстати, и росло стремление понять человека как полностью детерминированного внешними обстоятельствами, средой, т. е. — вообще говоря — цепочкой действующих причин» [8, с. 15]. Декарт обнаруживает психофизическую природу человеческого существа, которая подразумевает связь между душой и телом. Необходимость объяснения этого момента вытекает из обнаружения Картезием страстей, имеющих чувственную, телесную природу, но вызывающих волнения души. Декарт помещает рефлексию по данному вопросу в сферу физиологии, в значительной степени отходя от метафизических разработок. Он стремится соединить свои концепцию механицизма в природе со свободной волей, которую мы обнаруживаем в себе. «В связи с телом ясность духа омрачается и его свобода ограничивается; следовательно, он сам находится в состоянии, не соответствующем его сущности. Тут свобода воли и ясность мышления, т. е. истинная духовная свобода, является целью, которой нужно достичь, предстоящей работой, подлежащей решению» [52, с. 395].

Картезий утверждает, что душа находится в мозгу: «Она находится в мозгу, куда нервы посредством своих движений сообщают о различных действиях внешних предметов, касающихся тех частей тела, где эти нервы расположены. Так, во-первых, различные заболевания, затрагивающие только мозг, уничтожают или извращают всякое ощущение; самый сон

ежедневно отнимает у нас значительную долю способности ощущать, хотя он нигде, кроме мозга, ничего не изменяет» [18, с. 412]. «Таким образом, все движения, которые мы производим без участия нашей воли (как это часто бывает, когда мы дышим, ходим, едим и вообще производим все отправления, общие нам с животными), зависят только от устройства наших членов и от направления, которым духи, побуждаемые теплотой сердца, естественно следуют в мозг» [18, с. 490]. Вместе с тем, Декарт настаивает на способности человека к произвольным действиям, в отличие от животных, действующих, по его мысли, механически. Необходимо, следовательно, стремиться уменьшить влияние страстей, возникающих в душе от телесной природы и волнующих душу человека.

1.6.4. Этика Декарта

Как такового этического учения Декарт не разрабатывает, однако этот момент можно назвать одним из наиболее неоднозначных для большинства исследователей картезианства. Некоторые объясняют его нежеланием Картезия вызвать недовольство религиозного сообщества, некоторые предполагают, что здесь Картезий наткнулся на неразрешимые противоречия собственной философской системы, разрешение которых и стало делом его последователей – Мальбранша и Спинозы.

В.Виндельбанд подвергает учение Декарта критике, обращая наше внимание на односторонность теории Картезия в вопросе, касающемся свободы воли. «Нравственное различие между “добрым” и “злым” вытекало у него из различия между “истинным” и “ложным”. Если воля только модификация представления, то ее ценность зависит исключительно от ценности представления, которое ею управляет, а последняя может быть только гносеологической ценностью правильного и неправильного. Поступок буде добрым, если лежащая в его основании мысль составляет адекватное значение» [6, с. 204]. Его этическим идеалом можно назвать дух, который

сумел преодолеть страсти и возвыситься до полной ясности и отчетливости посредством самоуглубления разума.

В.Хёсле довольно ясно высказывает свою позицию по данному вопросу, утверждая, что миру интерсубъективности нет места в философии Декарта. «Другое Я не имеет никакого методического или, тем более, онтологического значения в философии Декарта... <...> Точно так же нет у Декарта и этик, и это не простая случайность, но связано, с одной стороны с отсутствием теории интерсубъективности, с другой же стороны, с исключительно теоретическим замыслом «Размышлений»» [56, с. 23].

А.Доброхотов в статье «Онтология и этика когито», напротив, настаивает на возможности выведения этики из философской системы Декарта, своеобразно трактуя его учение. Он, вслед за Мамардашвили, усматривает этический компонент во взаимодействии человеческой и божественной воли. «Бог осуществляет дарение человеку свободной воли. Таким образом, в самом акте когито содержится принцип взаимоотношения двух свободных волей» [23, с. 249]. Этот момент имплицитно включает в себе схему взаимодействия «я» с «мы», отмечает этот исследователь.

Эти диаметрально противоположные тенденции в прочтении Декарта как раз и демонстрируют неоднозначность этой фигуры в поле современной философской мысли.

1.7. Образ Декарта в современной философии

В.П.Визигин и Ю.Н.Солонин в своих статьях, посвященных Декарту, обращают внимание на многоликость образа Картезия в современной философии и на то, что система этого рационалиста, по всей видимости, имплицитно содержит в себе возможность различного рода прочтений. Солонин справедливо отмечает, что «труды, посвященные Декарту, с трудом поддаются учету, а если принять во внимание их дискуссионный заряд и

интерпретационные интенции, это должно показаться странным, по меньшей мере, в двойном отношении. <...> Публикации, составляющие ее (*картезиану*), несколько “странны” также своим содержанием и характером, а именно своей, так сказать, научно- и философско- герменевтической установкой. Эту установку мы не восприняли бы как странность, если бы речь шла о «темном» писателе, философе мистического склада, натурфилософе, не вполне отвыкшем от эзотеризма эпохи средневековья и Возрождения...<...> Но ведь следует помнить, что имеется в виду мыслитель, заложивший фундамент строго научного стиля мышления, рационализма, на основании естественного света ума, ясных отчетливых представлений, лишенных двусмысленности и определенности» [50, с. 510-511]. Визигин уделяет особенное внимание иррациональному прочтению картезианской философии в работах М.Мамардашвили, Фр.Ейтс, М.Фуко и Ж.Дерриды. «Итак, перед нами Декарт. Но беда в том, что он перед нами предстает в очень обманчивой ясности и как бы кристальности. На мой взгляд, это самый таинственный философ Нового времени или даже вообще всей истории философии. Он — тайна при полном свете. Точно так же как нет в истории философии текстов, написанных более прозрачно, просто и элегантно, так нет и текстов более непонятных, чем декартовские» [34, с. 4].

Монжен также демонстрирует попытку классифицировать тенденции в толковании и интерпретации современных мыслителей, затрагивающих философию Декарта. Примечательно, что в каждой из выделяемых им форм на первый план выходит тот или иной аспект декартовой философии. В национальной традиции осмысления наследия Декарта, например, выступает его причастность к моралистической традиции или же влияние Декарта на формирование концепции “власти Разума”. Границы иной традиции прочтения Декарта очерчиваются философией М.Хайдеггера и К.Леви-Строса, для которых мысль Картезия, в первую очередь, символ начала заката философской мысли, для них философия Декарта выступает, как знамение победы науки над философией (подобной точки зрения

придерживается и Э.Гуссерль в «Кризисе европейских наук»). «С какими интерпретациями мы имеем дело чаще всего? Либо с неким подходом, существующим в русле какой-нибудь школы, обладающей общим стилем мышления, либо с индивидуальным походом, где на первом плане находится определенная личность – воспетый Кантом и немецкими идеалистами образ философского гения, - либо с национальной концепцией философии, либо, наконец, с исторической трактовкой, оценивающей философскую деятельность как поступательное движение или, напротив, как утрату исходного смысла, с неизбежностью ведущую к нигилизму. Облик Декарта нередко искажался то одним, то другим из этих четырех течений, интерпретирующих его творчество» [38, с.33].

Все это многообразие прочтений и интерпретаций картезианства и намечает необходимость работы, упорядочивающей традиции осмысления философского наследия Декарта и его последователей. За этим вполне конкретным практическим вопросом кроется и более фундаментальный вопрос о природе историко-философского знания и о его статусе для самой философии.

Глава 2. Философия Мальбранша

Николай Мальбранш не является столь же знаменитой фигурой в отечественной историографии, какой можно назвать Декарта. Мы не встретим такого же многообразия трудов, посвященных этому мыслителю. Это отмечает Я.А. Слинин: «в глазах русской философской общественности заслуги Мальбранша почему-то померкли в лучах славы его выдающихся коллег» [48, с. 596].

Данный параграф посвящен философской мысли Николая Мальбранша. При его написании мы ориентировались на текст «Разысканий истины» и на имеющиеся в нашем распоряжении русскоязычные или переведенные монографии, посвященные философской мысли окказионалиста.

2.1. Мальбранш и Декарт

Мальбранш в первую очередь всегда ассоциируется с традицией картезианской философии. «Он считает Декарта светочем новой науки и новой философии. Он защищает Декарта от нападков, идущих как со стороны рутинеров-ученых, так и со стороны некоторых теологов, обвинявших автора «Рассуждения о методе» в том, что его учение противоречит отдельным положениям христианского вероучения. Будучи глубоко верующим человеком, принадлежа к духовному званию и занимаясь теологией, Мальбранш в то же время является горячим приверженцем новой науки и новой философии» [48, с. 597].

Именно поэтому большое внимание уделяет Мальбранш критике сторонников догматической философии своего времени и самих древних мыслителей.

Помимо того, что Мальбранш отстаивал позиции Декарта, он принимал основные положения его философии в качестве оснований для своих размышлений. Однако Мальбранша нельзя назвать простым пересказчиком философии Картезия. «Влияние Декарта на Мальбранша, прежде всего, можно усматривать в усиленном интересе его к трактованию гносеологических вопросов. Если у Декарта в его борьбе с схоластическими формами мышления философия получила преимущественно гносеологический и методологический характер, то равным образом трактование гносеологических вопросов занимает весьма видное место и в философских рассуждениях Мальбранша» [24, с. 82]. Но уже и в этом пункте можно наблюдать первые расхождения в концепциях интересующих нас философов: в «Разысканиях истины» гносеологическая проблема трактуется не только рационалистически, но и с религиозно-этической точки зрения. Философия Мальбранша новым образом сочетает в себе рациональные и моралистические компоненты.

Как и в работах Декарта, у Мальбранша самопознание и богопознание суть первоначальные элементы познания вообще. Однако у Мальбранша они находятся в ином соотношении. «Причем наше богопознание даже очевиднее для нас, чем самосознание. Поэтому наше самопознание получает свою полную достоверность лишь в свете богопознания. Наше самопознание, следовательно, есть только частный момент в нашем богопознании» [24, с. 175]. Достоверность самопознания вытекает из осознания нами единения с Богом.

2.2. Методическое сомнение и очевидность

«Если подходить формально, то принцип методического сомнения у Мальбранша вроде бы в чести. Сама последовательность расположения материала в «Разысканиях истины» соответствует последовательности этапов процедуры методического сомнения, описанной в «Рассуждении о методе»,

причем последовательность Мальбранша более дифференцирована, чем последовательность Декарта» [48, с. 602]. Мальбранш соглашается с результатом, к которому приходит Картезий в ходе методического сомнения и признает несомненность положения «Я мыслю, следовательно, я существую», однако в отличие от Декарта, Мальбранш признает этот момент гораздо менее значимым. Первая истина философской системы Картезия излагается Мальбраншем без пафоса, более того, Мальбранш отмечает, что нет ничего сложного в том, чтобы узнать о существовании собственной мыслящей души. «Видно, что для Мальбранша истина “то, что действительно мыслит, действительно есть нечто”, представляет собой не первый принцип философии, а лишь одну из очевидных истин, стоящую в одном ряду со многими другими такими же истинами; единственное ее преимущество перед ними заключается в том, что ее мы познаем раньше них» [48, с. 603]. Вместе с тем, Мальбранш придерживается того же определения мыслящей природы, которое приводится и самим Декартом. Согласно букве Мальбранша, при исследовании душевных свойств и функций мы должны принимать во внимание только те данные, которые внутреннее чувство дает нам с очевидностью. Как и Картезий, Мальбранш опирается здесь на принцип очевидности. Намеченное выше расхождение емко формулирует Слинин; он замечает, что в системе Декарта можно констатировать неоднородность очевидности. А именно, декартову очевидность можно разделить на три уровня: 1) *cogito*; 2) бытие Бога; 3) законы логики и математики. Все эти три уровня зависимы друг от друга. «Нельзя перейти к очевидности существования Бога, не установив предварительно очевидности существования я мыслящего, а к очевидности существования упомянутых законов можно прийти только через посредство очевидности существования Бога. Тут не все равно с чего начинать» [48, с. 608]. У Мальбранша же всякого рода очевидность выступает в качестве однородной и единой. «Я мыслю» теряет свой привилегированный статус истины из которой можно вывести все положения философского знания.

Тем не менее, вопрос о сущности познания ставится и решается Мальбраншем в рационалистической терминологии Декарта. Познание рассматривается французским мыслителем как система ясных и очевидных идей о вещах внешнего мира. Познать вещь, для Мальбранша, означает получить ясную и отчетливую идею вещи. Очевидность, которую философ и должен искать в своем познании, как и вера, должна исключать из разума всякое сомнение. Как и Картезий, Мальбранш избирает сомнение, как самый действенный способ на пути избавления от предрассудков, а очищение разума от предрассудков, как мы усвоили уже из философии Декарта, и есть первый шаг на пути к подлинной философской мысли. Чувственные данные никогда не могут быть названы вполне достоверными. Хоть бы нам и казалось, что чувства нас полнее убеждают в наличии внешних тел, разум отнюдь не согласен с ними в этом вопросе. Большинство же людей более склонно прислушиваться к своим чувствам, чем к разуму. По Мальбраншу, недостоверность подобной позиции ясна уже из того, что с точки зрения чувств, цвета расположены на поверхности тела, а свет находится в воздухе или же на солнце. «Почти все люди воображают, что, например, тепло, которое они ощущают, находится в огне, причиняющем его; свет — в воздухе, цвета — в окрашенных предметах. Они не думают о движениях тех неощутимых тел, которые вызывают эти чувства или, вернее, сопровождают их» [33, с. 101]. В действительности же все ощущаемые качества присутствуют лишь в уме, но не подлинно во внешнем мире. Таким образом, ни наше собственное, ни внешние тела не могут быть непосредственными объектами познания нашего ума. Несомненно лишь то, что высший (божественный) разум способен воздействовать на нас. Но только из этого мы не можем заключать о необходимости тел вне нас. Мальбранш утверждает, что вопреки доказательствам, которые приводит Декарт, существование материи не доказано и не может быть доказано с геометрической строгостью.

В области философии, настаивает Мальбранш, необходимо соглашаться только с очевидностью. Когда же он требует геометрической точности в доказательстве существования внешнего мира, он выявляет недостаток в рассуждениях Декарта. «Ощущения и образы воображения представляют духу лишь ложные отношения; и кто открывает истину, тот может видеть ее лишь в умопостигаемом мире, с которым он связан и в котором сам Бог созерцает ее; ибо этот чувственный и материальный мир не умопостигаем сам по себе. Итак, дух видит в свете Божиим, как и сам Бог, все вещи, которые он видит ясно, хотя он видит их только весьма несовершенным образом, который в этом отношении сильно отличается от способа созерцания, присущего Богу. Итак, когда дух видит истину, он не только связан с Богом, он обладает Богом, он видит Бога некоторым образом, он видит также в известном смысле истину так, как Бог видит ее» [33, с. 414-415]. В трудах Мальбранша можно проследить то, практически, пренебрежительное отношение к данным чувственного опыта, которое достигает своего развития в системе этого окказионалиста. «Мальбранш подчеркивает, что Бог сообщает истины нашему уму двумя способами: через очевидность или через веру. В случае с доказательством материального мира очевидность никогда не может быть полной. С очевидностью можно констатировать наличие Бога и наших душ. <...>У нас есть “крайняя склонность” думать, что мы окружены внешними телами. Какой бы естественной ни казалась эта склонность, она все же не имеет “силы очевидности”. В своих метафизических суждениях мы не вправе опираться на нее. Существование тел вероятно, правдоподобно, но не очевидно» [28, с. 108]. Только вера в состоянии убедить нас в существовании мира с несомненностью. Именно она и учит нас о том, что Бог сотворил этот мир.

2.3. Доказательство бытия Бога

Мальбранш полностью перенимает онтологическое доказательство Бога, которое приводится Декартом. «Предпосылкой же, на которую опирается онтологическое доказательство Декарта и которую Мальбранш положил в основу своего учения о том, что мы видим все вещи в Боге, является уверенность Картезия в том, что мы видим, что всемогущая и в высшей степени разумная субстанция Бога находится в прямом контакте с нашим, человеческим сознанием и способна “вкладывать” в него идеи. Но если Декарт учит, что Бог напрямую внедряет в наше сознание лишь одну идею бесконечной субстанции, т.е. идею Самого Себя, за идеи же конечных вещей ответственны мы сами, то Мальбранш идет дальше: по его мнению, Бог приобщает нас не только к идее Своей бесконечной субстанции, но и к идеям конечных предметов. <...> Ведь полный набор этих идей у Него, как мы видели выше, имеется. Если принять концепцию Мальбранша, то не надо будет долго и мучительно думать о том, каким образом раздражения наших нервных окончаний трансформируется в ощущения восприятия; эмоции и понятия» [48, с. 618]. Суждение о том, что каждый акт нашего сознания удостоверяет нас в бытии Бога, покоится на онтологическом доказательстве, что означает, что Мальбранш отождествляет бытие и идеи. Идеи для его системы имеют самый реальный статус. Идея Бога и бытие Бога также отождествляются Мальбраншем с необходимостью. Бытие Бога дедуцируется из идеи бесконечного (идея которую мы имеем о бесконечном суть самое прекрасное и основательное доказательство бытия Бога). «...нельзя допустить, чтобы идея бесконечного совершенного существа, которая и есть именно наша идея о Боге, была бы измышлением самого человека» [24, с. 182]. Кроме того, идея бесконечного предшествует в нашем познании идее конечного. Для того чтобы помыслить идею конечного бытия необходимо для начала ограничить нашу первичную идею бытия, а значит,

что идея бесконечного должна предшествовать идее конечного бытия в нашем разуме.

Идея Бога, по Мальбраншу, существует с необходимостью. Она наиболее проста, хоть и содержит в себе все, что есть. В силу того, что идея Бога проста, она именно и заключает в себе необходимость своего существования. В этом моменте, как можно заметить, философские концепции Декарта и его последователя чрезвычайно схожи. «Итак, то, что Бог существует, столь же очевидно, как то, что целое больше своей части. Но так как идеи бесконечного, идеи совершенства, идеи необходимого бытия не чувственные идеи, как идеи целого и части, то люди воображают, что они не могут мыслить того, чего не чувствуют; и хотя эти заключения равно очевидны, они, однако, неодинаково приняты» [33, с. 364]. Ход логической мысли этого картезианца от идеи к ее бытию подтверждает тот факт, что Мальбранш использует именно онтологический аргумент в доказательстве бытия Бога. «Из рассмотрения именно самой природы души уже ясно открывается, что наша душа никак не может представить Бога, а потому в силе остается основное положение его доказательства бытия Божия, что если Бога мыслят, то отсюда необходимо следует, что Он существует. В самом деле, с точки зрения Мальбранша, ведь только один Бог в совершенстве познает свою субстанцию, свою сущность и открывает в ней все состояния, которыми она причастна тварям» [24, с. 189].

Стоит отметить, что подобный ход рассуждений есть не столько доказательство бытия Бога (как это принято считать), сколько доказательство непосредственного созерцания Бога. Кроме того, Бог является и Высочайшей Истиной, стремление к которой и является целью любого познающего духа. В системе Мальбранша взаимодействие человека с Истиной суть самое естественное и существенное, на основании чего и выстраивается возможность всего другого познания. Как и в философии Декарта, в отличие от непосредственной связи мыслящего я с идеей Бога, связь человека с телом

относится к несовершенным аспектам человеческой жизни и служит причиной бесчисленного множества заблуждений.

2.3.1. Познание внешнего мира

Однако концепция Мальбранша о познании внешнего мира несколько отличается от декартовой. Окказионалист предлагает и разрабатывает концепцию опосредованного познания предметов внешнего мира, в качестве посредника в которой выступает сам Бог. Радикальность отстаиваемых Мальбраншем положений можно выразить замечанием о том, что мы можем созерцать в Боге не только универсальное и вечное в вещах, но и индивидуальное и преходящее. Мы видим в Боге весь материальный мир без исключения. Рассмотрим этот момент подробнее.

Вселенная «составлена» из духа и материи. В основе учения о мире, следовательно, должна лежать дуалистическая онтология. В «Разысканиях» французский мыслитель так характеризует сущность этих субстанций: «тело, есть не что иное, как протяженность в длину, ширину и глубину и все его свойства сводятся лишь к движению и покою и к бесконечному множеству различных фигур; ибо ясно 1), что идея протяженности есть субстанция, потому что можно помыслить о протяженности, не мысля ничего другого; 2) эта идея может представлять только пространственные отношения, сменяющиеся или постоянные, т.е. движения и фигуры... Душа, напротив, есть я мыслящее, чувствующее, желающее; это субстанция, в которой имеют место все модификации, познаваемые мною посредством внутреннего чувства и могущие существовать лишь в душе, испытывающей их. Следовательно, душе нельзя приписывать никакого иного свойства, кроме различных состояний мышления» [33, с. 96]. Бог же, трактуется Мальбраншем как высшая, несотворенная мыслящая субстанция.

Итак, душа наиболее тесным образом связана с Богом (Высшей Истиной), а не с телом. Заблуждение же – наибольшее отклонение от этого

Высшего Блага. Заблуждения и есть дурное начало, повинное, по мысли окказионалиста, в возникновении зла в мире. «В самом деле, этот дух познает их действительные отношения, и Бог познает их также; этот дух познает их через созерцание совершенств Божиих, представляющих их, — и Бог познает их таким же образом; ибо Бог не чувствует, Бог не воображает. Бог видит в Себе Самом, в умопостигаемом мире, который Он содержит, мир материальный и чувственный, созданный Им. То же относится и к духу, познающему истину; он не ощущает ее, не воображает ее. Ощущения и образы воображения представляют духу лишь ложные отношения» [33,с.414].

2.3.2. Природа идей

Оставаясь верным положениям Картезия, Мальбранш критикой опытного познания утвердил необходимость истинного познания через идеи. Именно идеи можно считать отправным пунктом рациональной философии Мальбранша. Продолжая размышления в этом ключе, Мальбранш называет идеей непосредственный или наиболее близкий разуму объект (в момент, когда разум созерцает внешние предметы). «Идея, по Мальбраншу, есть как бы звено между внешним предметом, для которого она – первообраз, и представлением души, для которого она является причиной» [24, с. 122]. Итак, идеи имеют наиболее реальное бытие, именно идеи опосредуют наше восприятие вещей внешнего нам мира. Между материальными вещами и душой нет и не может быть какого-либо соединения (душа – непротяженна, материя – протяженна). Итак, познание возможно лишь в Боге через умопостигаемые идеи.

Человеческий дух суть ограниченное, тварное бытие. Его душа не может содержать идей всех вещей в себе. Если артикулировать здесь позицию самого Мальбранша относительно природы идей, то ее можно сформулировать следующим образом: «идеи не суть модификации нашей

души, а потому источник их – в Боге. Идеи могут создаваться только Богом, вследствие чего они нигде не могут находиться и пребывать, как только в Нем. Отсюда идеи, дающие нам представление о тварных вещах, по Мальбраншу, суть лишь совершенные образы в Божием уме, соответствующие этим тварным вещам и представляющие их» [Цит. по: 24, с. 131]. Необходимо, чтобы в себе самом Бог имел идеи всех сотворенных Им существ, иначе же он не мог бы являться их создателем. Можно даже утверждать, что Бог является местом духов, так же как пространство является местом тел, в общепринятом понимании. Если все идеи находятся в Боге постольку, поскольку он является их творцом – то и познавать их мы можем исключительно в самом Боге, но дух может созерцать в Боге идеи его творений, только если Богу угодно открыть это духу.

Ершов (это наблюдение можно встретить и в статье Т.Б. Длугач «Проблема соотношения мышления и сознания в философии Рене Декарта» [21]) справедливо отмечает, что в своих работах Декарт не употребляет термин сознание для обозначения психического содержания, как целого. С этой целью он использует термин мысль или мышление. Отсюда у Декарта идея – форма мышления, само наше познание, а значит и субъект познания. Термины мышление, мыслящая вещь, дух или душа Декарт употребляет как синонимы. Мальбранш же придерживается принципиально иной концепции. Идея для этого картезианца - не точный образ того, что есть, но модель того, что может быть, идея для Мальбранша – умопостигаемый объект сознания, именно то, что мы и познаем разумом. Для Декарта идея – самое наше познание, для Мальбранша же идея – объект познания. Декарт рассматривает идею, как форму мышления или же психический феномен, в то время как Мальбранш говорит об идеях, как о реальности, которая не зависит от нашего духа. Идеи предметов и предваряют перцепции, получаемые от них. Идеи, следовательно, не просто модификации нашего духа, но причины этих модификаций.

2.3.3. Интеллектуальное протяжение

Все многообразие идей в Боге, по Мальбраншу, может быть сведено к одной идее умопостигаемого протяжения. Мир идей образует в Боге протяжение особенного рода – умопостигаемое, идеальное протяжение. «Останемся же при том мнении, что Бог есть умопостигаемый мир или место духов, как мир материальный — место тел; что от Его могущества получают они все свои модификации; в Его мудрости находят все свои идеи; Его любовью волнуются они всеми своими праведными побуждениями; и так как Его могущество и любовь лишь Он сам, то будем верить вместе со святым апостолом Павлом, что Он не далек от каждого из нас и что в Нем мы живем, движемся и существуем» [33, с. 287]. Ершов поясняет, что «умопостигаемый мир нельзя представлять так, что он имеет особенные умопостигаемые солнце и лошадь, например. Идеи суть лишь модификации умопостигаемого протяжения, то именно все умопостигаемое протяжение может служить нашим представлением солнца, лошади, дерева и, следовательно, быть солнцем, лошадью, деревом умопостигаемого мира и даже делаться видимым и чувственным солнцем, лошадью, деревом в том случае, если душа, получив какое-либо восприятие от тел, ставит его в связь с этими идеями, т.е. если эти идеи действуют на душу чувственными перцепциями. Таким образом, все разнообразие фигур и тел созерцается нами в Боге именно при посредстве умопостигаемого протяжения, потому что умопостигаемое протяжение содержит в себе все совершенства или, скорее, все различия тел, в зависимости от разнообразия ощущений, получаемых душою от них, что затем переносится ею на идеи, представляющиеся в ней по поводу тех же самых тел» [24, с. 148]. Умопостигаемое протяжение Мальбранш наделяет чертами диаметрально противоположными чертам протяжения материального. Реальное же протяжение суть материя, из которой и образован мир. Это протяжение нельзя назвать необходимым, только вера может убедить нас в его существовании. Умопостигаемое протяжение –

вечно, неизменно и необходимо, оно и причастно материальным вещам и не вмещается в них; оно есть умопостигаемая идея бесконечного числа всех возможных миров и всего того, что наш разум созерцает, мысля бесконечность. Именно умопостигаемое протяжение и дает человеческому духу возможность познавать мир протяженный.

Интеллектуальное протяжение не может рассматриваться, как модификация нашего мышления. Подобно тому, как реальное протяжение образует условие и принцип материального мира, так и умопостигаемое протяжение образует в Боге основную форму и принцип мира идей, оно образует в Боге идеальный телесный мир, который и является архетипом материального телесного мира. Этот идеальный телесный мир Бог и преобразовал в мир протяженный. Умопостигаемое протяжение, которое является в Боге архетипом материального мира есть в сущности Сам Бог, рассматриваемый со стороны Его отношения к миру тварных вещей, ведь Он дает бытие этим вещам и Он их мыслит. Бог не сообщает вещам своей субстанции, но лишь свои совершенства, но не те совершенства, которые находятся в его субстанции, а те, что Божественная субстанция представляет вещам. Однако, приписывая интеллектуальное протяжение Богу в качестве одного из его совершенств, Мальбранш вовсе не приписывает Божественной субстанции свойств материи (делимость). «Учение Мальбранша об умопостигаемом протяжении по своему замыслу, несомненно, есть одна из наиболее грандиозных и плодотворных концепций в истории идеализма нового времени. Достаточно в этом отношении указать, что от умопостигаемого протяжения Мальбранша до учения Канта об идеальности пространства с логической точки зрения расстояние уже не так значительно, как это могло бы показаться с первого взгляда, если иметь в виду различие основных точек зрения того и другого, - догматический рационализм Мальбранша и критицизм Канта» [24, с. 153].

2.3.4. Гносеология

Согласно Мальбраншу, есть четыре способа познания (в соответствии с четырьмя типами объектов, которые присутствуют в мироздании). Конечно, с его точки зрения, есть три рода онтологических сущностей: 1) Бог, 2) сотворенные духи и 3) материальные тела. Однако сотворенные духи для всякого познающего субъекта делятся на 2 разряда: души других существ и свою собственную душу. Никаких других объектов познания не существует, так как у нас нет ни малейшей связи с чем-либо отличным от вышеупомянутых сущностей.

Учение о видении вещей в Боге выступает лишь составной частью его гносеологии, в рамках которой он выделяет четыре способа познания:

- 1) познание вещей через них самих;
- 2) познание вещей через идеи;
- 3) познание внутренним чувством (сознанием);
- 4) познание через предположение.

Данное деление также является оригинальным результатом размышлений Мальбранша. Среди умопостигаемых сущностей один лишь Бог способен влиять на души непосредственно. Бог и является единственным объектом непосредственного знания [28, с. 147]. Но даже непосредственное познание Бога душой весьма несовершенно – в силу того, что душа как разновидность тварного бытия несоразмерна своей причине, не может постичь всей совокупности божественных совершенств. С помощью внутреннего чувства мы постигаем собственную душу. Душа – особый объект познания, неотделимый от познающего субъекта, что требует особенного способа ее рассмотрения. Внутреннее чувство надежно подтверждает факт существования души. Посредством этого чувства люди осознают все то, что происходит внутри них самих. Стоит, тем не менее, сделать оговорку, что согласно Мальбраншу, человеческое знание о душе очень неполно и несовершенно. Внутренним чувством люди могут открыть

некоторые важнейшие свойства души: ее бестелесность и, например, свободу. Но они не могут знать или узнать всех свойств души. Итак, внутреннее чувство (именно в силу того, что оно - чувство) дает хотя и верную информацию о душе, но все же весьма усеченную [См.: 28, с. 147].

Души других людей (а также «чистых духов») познаются по аналогии. Конечно, этот способ познания базируется на предположении, что сущность сотворенных духов одинакова. Данное предположение трудно оспорить, так как оно в свою очередь выступает следствием другого тезиса: Бог управляет миром посредством неизменных законов. Наконец, четвертый способ познания касается материальных объектов. Они постигаются только через их идеи. Это познание через идеи и является «видением всех вещей в Боге». Чтобы следовать мысли Мальбранша, необходимо различать видение в Боге, от видения самого Бога. Эти явления можно назвать лишь родственными, но не тождественными. «Итак, необходимо сказать, что мы познаем Бога через Него Самого (непосредственно), хотя то познание, какое имеем о Нем в этой жизни, весьма несовершенно; вещи же телесные познаются через их идеи, т. е. в Боге, потому что лишь один Бог заключает в Себе умопостигаемый мир, где находятся идеи всех вещей» [33, с. 288].

Стоит отметить, что видение в Боге нельзя назвать мистической практикой. По мысли Мальбранша, оно есть чисто умственное возвышение души к Богу (к Вечной Истине). Познание происходит потому, что Богу угодно раскрывать нам все то, что есть в Нем и что представляет мир вещей. В учении Мальбранша познающий человеческий дух встает в полнейшую зависимость от воли Бога.

2.4. Оказионализм

После того, как Мальбранша определяют в качестве картезианца, тут же обычно добавляют и то, что он окказионалист. «В сущности, это учение о том, как Бог управляет природой. В его основе лежит учение Декарта о том,

что Бог – первопричина движения. <...> По его (*Мальбранша*) мнению, Бог – это не только первопричина, но и единственная постоянно действующая причина движения. Бог – единственная причина всего, что происходит во вселенной» [48, с. 628-629].

По мысли Мальбранша, тварные вещи бессильны. Тела не могут двигаться и двигать друг друга без вмешательства Бога, конечные и сотворенные духи также не имеют никакой привилегии здесь. Духам также недоступно познание и ощущения без желания Бога просветить и модифицировать их. Бог выступает и причиной стремления духов к благу (их способности желать). «Снова перед нами вопрос о связи души с телом, этот камень преткновения для науки, которая не способна дать этой связи рационального объяснения. На этот раз речь идет о том, чтобы объяснить, как наше волевое усилие превращается – ну, хоть бы – в движение нашей руки. Мальбранш, как и Декарт, приверженец рационализма и полагает, что если это мы сами двигаем рукой, то мы обязаны знать, как это делается. Между тем нам сие неизвестно...» [48, с.630]. Наше желание двинуть рукой выступает в данной ситуации как окказиональная причина ее движения, подлинной же и истинной причиной является Бог. Именно таким образом, в рамках философии Мальбранша решается проблема взаимодействия субстанций. Точно так же все происходит и когда речь идет о воздействии тел на души. «...наличие чувственно воспринимаемого предмета является окказиональной причиной того, что Бог соответствующим образом модифицирует чувственную сторону нашей души и одновременно показывает нам идею воспринимаемого предмета» [48, с. 631]. Окказиональная причина – только повод для проявления божественной воли. Тем не менее, не будь этого повода, возможно, божественная воля никогда не совершила бы то или иное определенное действие именно в той форме, в какой мы его наблюдаем. Частными, или окказиональными, причинами по существу могут выступать все модусы сотворенных субстанций (в зависимости от обстоятельств). «Природная или случайная причина этих

стремлений есть движение жизненных духов, разливающихся по телу, чтобы вызвать и поддержать в нем состояние, соответствующее созерцаемому предмету, чтобы в этом случае дух и тело взаимно помогали друг другу; ибо, в силу постоянного воздействия Бога, наши желания сопровождаются всеми движениями нашего тела, могущими осуществить его, а движения нашего тела, возникающие в нас машинально при виде какого-нибудь предмета, сопровождаются страстью нашей души, склоняющей нас желать то, что кажется тогда полезным телу. Это-то деятельное и постоянное воздействие воли Божией на нас и связывает нас так тесно с частью материи; и если бы это воздействие» [33, с. 391-392].

Возможность вывести закономерность в причинах и следствиях – результат того, что божество действует по простым, единообразным, неизменным законам. Именно неизменность божественной воли делает возможным прогнозировать явления природы. Механизм взаимодействий в сфере материального бытия таков: Бог – общая, а модусы телесной субстанции – частные причины всяких изменений, причем тело покоится в том случае, когда Бог непрерывно в течение определенного временного промежутка времени сохраняет его в одном месте, а движется оно в том случае, когда Бог последовательно воссоздает его в нескольких различных пространственно смежных местах. «По мнению Мальбранша, все модусы сотворенных субстанций соединены непосредственной и неразрывной связью только с Богом. Так как творения без Бога одинаково бессильны, то они по своей природе взаимонезависимы, связь между ними может возникать и поддерживаться лишь посредством деятельности Творца. И все-таки благодаря Создателю каждое сотворенное существо может выступать в роли окказиональной причины целого ряда явлений: «Бог сообщает свое могущество творениям, только вводя в них окказиональные причины» [28, с. 126].

Мальбранш видит необходимость развития в рамках метафизики философского обоснования учения о творении мира Богом, которое также

будет выступать подтверждением его теории окказиональных причин. Для окказионалиста несомненно, что несотворенная вещь навсегда осталась бы неизвестной Богу, - ведь ничто внешнее не может воздействовать на него (если Бог не творил какой-либо вещи, то он и не может знать ее сущности). Значит справедливым стал бы тезис о том, что Бог никогда не действует на вещи нашего мира (ему неизвестные). В такой ситуации Бог оказался бы бессильным и невежественным существом. Значит, признание несотворенного мира влечет за собой отрицание Бога. Еще одним доводом в пользу творения мира Богом, для Мальбранша выступает подвижность материи, ведь если бы материя была несотворенной – она, будучи пассивной по своей природе, оставалась бы неподвижной. Поскольку же мы наблюдаем движение ее частей, постольку усматриваем необходимость ее сотворенности Богом, который и выступает истинной причиной движений. Итак, «творение и сохранение – только одно и то же действие. Тела существуют потому, что Бог желает, чтобы они существовали; они продолжают существовать, потому что Бог продолжает желать, чтобы они существовали. Так как если бы Бог прекратил желать их бытия, то они перестали бы существовать» [28, с. 114].

Итак, субстанции не могут взаимодействовать без вмешательства Божества: 1) тело не может действовать на дух; 2) дух не может действовать на тело. Материя не может действовать на дух, так как она протяженна, а все свойства протяженности сводятся к пространственным отношениям; пространственные отношения не могут влиять на нематериальный, непространственный ум. Дух не может действовать на тело, так как нет и не может быть связи между волей любого из сотворенных духов и движениями тел. Опыт же дает нам основание говорить лишь о совместном существовании двух событий и не более. Например, желание взмахнуть рукой и движение руки – два явления, необходимую связь между которыми разум доказать не в состоянии. В силу указанной разнородности не существует естественной связи между колебаниями мозга и чувствами души. «Мальбранш отрицает принимавшуюся Декартом теорию взаимодействия

души и тела при посредстве шишковидной железы и “животных духов”» [28, с. 118]. «Животные духи», настаивает Мальбранш, хоть и маленькие, но тела, которые, как и всякий другой материальный предмет, не способны естественным образом влиять на ум человека (даже при посредничестве шишковидной железы, которая ведь тоже материальна). Таким образом, вследствие качественного отличия субстанций связь между ними может существовать и быть поддерживаема лишь благодаря вмешательству Верховной сущности. Тело и дух не действуют друг на друга, но имеют взаимно соответствующие состояния. Различные колебания мозга сопровождаются различными мыслями потому, что этого желает Бог. Именно эта действенная воля Бога и создает единство субстанций.

Таким образом, движение тел выводимо только из учения о непрерывном творении, согласно которому, Бог, непрерывно создавая мир и сохраняя его, является единственной истинной причиной движений. Душа познает внешний протяженный мир в Боге. В этом смысле, подлинная философия и религия совершенно согласны друг с другом: религия учит о единственно истинном Боге, а философия говорит о единственной поистине действительной причине.

2.5. Моральное учение и его теологический аспект

Далее в философии Мальбранша речь заходит и о моральных вопросах. Он пишет о том, что после грехопадения возникли многообразные низменные удовольствия, и хоть подлинным удовольствием можно признать лишь любовь к Богу, низменные удовольствия также существуют, отвлекая нас от Него. «Трудно положительно определить, есть ли это соотношение или это сочетание мыслей человеческого духа с движениями его тела наказание за его грех или оно дар природы; и, по мнению некоторых лиц, слишком необдуманно отдавать предпочтение одному из этих воззрений перед другим. Известно, что человек до своего грехопадения был не рабом, но безусловным господином своих страстей и без труда удерживал своею

волею волнение жизненных духов, причиняющее их. Но трудно убедить себя, чтобы тело не побуждало души первого человека к исканию вещей, которые были пригодны для поддержания его жизни» [33, с. 392]. Есть множество удовольствий неугодных Богу, однако, именно Он сам вынужден производить в нас удовольствия, когда мы того захотим, через осуществление модификаций тварного мира таким образом, чтобы ощущение удовольствия могло возникнуть. Вина за это ложится на конечные духи. Удовольствие, отмечает Мальбранш, это награда, именно поэтому вызывать действия приводящие к чувству удовольствия, если мы сами того не заслуживаем, значит совершать несправедливость.

На уровне теологии выходит, что «Бог изначально Сам, по своей воле наложил на Себя вериги послушания, взяв обязательство всегда удовлетворять все наши желания без исключения. Во имя чего он так поступил? Во имя поддержания всеобщего миропорядка, во имя того, в частности, чтобы неуклонно “сообщать нам чувства, которые должны соответствовать отпечаткам в мозгу”. А это уж наше дело: хотеть или не хотеть зла, замышлять или не замышлять что-либо неблагоприятное» [48, с. 633].

2.6. Вопрос о пантеизме Мальбранша

Вопрос о том, можно ли причислять Мальбранша к плеяде пантеистов, является одним из наиболее спорных вопросов, возникающих у историков философии в связи с фигурой этого окказионалиста. М.Н.Ершов, отвечая на данный вопрос, причисляет философию Мальбранша скорее к панентеизму, объясняя это как тем, что термин «пантеизм» нельзя назвать устойчивым с точки зрения его логического содержания, так и тем, что пантеизм предполагает имманентное отношение между миром и Богом (их единство, в котором Бог не принимается за личность). Мальбранш же утверждает персональность Бога и практически полностью исключает из своей концепции представления о природе как сущей. Сравнивая философию

Мальбранша с концепцией Спинозы, Ершов отмечает, что «...исходным пунктом онтологических построений того и другого мыслителя является картезианское учение о протяжении как сущности материи. Спиноза в дальнейшем развитии положений своей онтологии является именно реалистом, Мальбранш же – идеалистом, платоником» [24, с. 211]. Именно реалистическая позиция Спинозы приводит его, по мысли Ершова, к отрицанию творения и к обожествлению материального мира.

А.А.Кротов, говоря о собственной позиции, признает, что Мальбранша вряд ли правомерно относить к числу теоретиков пантеизма. «Скорее правильно говорить о том, что некоторые элементы философии Мальбранша заключает в себе тенденцию к монизму. Действительно, своеобразное развитие окказионалистского учения о Боге как единственной истинной причине могло бы привести к построению монистической онтологии» [24, с. 138]. Однако признание лишь этой тенденции в качестве ведущей, Кротов считает значительным упрощением, ведь в самой системе Мальбранша можно обнаружить и элементы тенденций иного порядка. Так, например, существует ряд исследователей, которые настаивали на том, что развитие философии Мальбранша неизбежно привело бы его к отказу от материи (Жорж Лион, Ричард Экворт). Отказ от материи приводит к очевидному бытию лишь в Боге, что сближает систему Мальбранша скорее с идеализмом Беркли. Таким образом, система Мальбранша содержит в себе гораздо больше возможностей, чем представляется сторонникам ее пантеистической интерпретации [24, с. 139].

И.С.Нарский причисляет Мальбранша к мыслителям пантеистического толка. «Толкование Мальбраншем бога как «места духов», было близко к самому крайнему спиритуализму, но признание им «материальных творений» направляло его учение на путь религиозного пантеизма (“бог находится повсюду в мире”))» [41, с. 137].

В. Виндельбанд, отмечая своеобразность и самостоятельность каждого из мыслителей (Спинозы и Мальбранша), настаивает на родственности их

идей. «И он, и Спиноза самостоятельно и вполне независимо друг от друга пришли к совершенно сходному соединению картезианства и мистических идей» [6, с. 259]. Если Спиноза был сторонником рационалистического прочтения учения о субстанции, придав ей форму пантеизма, то Мальбранш оставался последовательным адептом идеи о божественной индивидуальности, в соответствии с буквой Священного Писания.

Глава 3. Философские концепции Декарта и Мальбранша в оценке Гегеля

Неоднородность существующих подходов к прочтению текстов Декарта и Мальбранша требует начать именно с гегелевской философии как одной из самых значительных и влиятельных систем, осмысляющих наследие истории философии вообще, и новоевропейской метафизики в частности.

Кроме того, немало исследователей, и в их числе М.Хайдеггер, придерживаются той позиции, что именно философия Гегеля завершает дело, начатое Декартом, подводя тем самым итог метафизической философии в целом. Эту позицию в какой-то мере можно признать и позицией самого Гегеля, ведь именно метафизику нового времени и именно метафизику Декарта он считает оригинальным началом философии; первым моментом обретения мышлением самого себя как предмета, в то время как в философии Гегеля мышление вновь возвращается к себе, как к своему предмету, снимая себя в исторической форме и переходя к логически-научной форме философии. На гегелевские положения опираются и многие современные философы (П.Рикёр, Ж.Бодриер, В.Хёслер) в своей критике картезианской философии. Опыт рефлексии о философии Гегеля и декартовой метафизике можно увидеть и в работе Ж.П.Сартра «Бытие и ничто». Все это еще раз убеждает нас в необходимости обращения именно к фигуре Гегеля в размерности этой работы.

3.1. Гегелевское понятие истории философии

В этом параграфе мы постараемся хотя бы в самом общем плане изложить понятие истории философии Гегеля, что является необходимым шагом на пути к выявлению взгляда этого немецкого мыслителя на философские концепции Декарта и Мальбранша.

Принципиальным отличием гегелевской концепции истории философии является наличие в ней внутреннего принципа самой философии, в соответствии с которым он излагает философский материал от античности и до современного ему этапа существования философии. Несмотря на тот факт, что только сама история философии, как история становления разумного понятия и позволяет обнаружить тот принцип, о котором дальше пойдет речь, логика изложения Гегелем философского материала позволяет очертить этот внутренний закон становления, прежде чем приступить к рассмотрению его материала. Необходимо обнаружить существенную связь между тем, что отошло в прошлое, и той ступенью, на которой мы обнаруживаем философию в настоящее время. Эта связь и выражает внутреннюю природу истории философии.

Гегель замечает, что в основании вопроса о статусе историко-философского знания и его природе лежит противоречие. Данное противоречие можно обозначить, как противоречие между неизменностью истины (к которой и стремится любая философская система) и всеми теми переменами, которые фиксируются историей, как безвозвратно отошедшие в прошлое. «Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее» [10, с. 74]. В истории философии он выделяет внешнюю и внутреннюю истории: к первой он относит историю движения, возникновения, упадка, расцвета и возрождения

философии, а к внутренней – историю идеи самой по себе, внутренний принцип того или иного ее явления в истории.

Кроме того, согласно Гегелю, важно понимать, что история философии, вследствие особенного характера ее предмета, отличается от истории любой другой области науки или же от истории религии. Философии нельзя приписать твердой и определенной истины, которая выпадала бы из исторического развития (как это происходит с религией). Различные же области наук и их история отличаются от истории философии тем, что их развитие происходит, преимущественно, экстенсивно (они обогащаются и развиваются путем прибавления нового материала). История философии, в отличие от обозначенных форм культуры, предстает перед нами как история постоянно возобновляющихся изменений. Изменений, которые носят существенный характер: каждая система базируется на своем фундаменте, полностью или в значительной мере отрицая разработки предыдущих философов. Задача, которая ставится Гегелем, состоит, таким образом, в преодолении поверхностных представлений об истории философии, в осуществлении их последовательной критики и переходу к разумному осмыслению историко-философского процесса. Таким образом, речь здесь не идет о внешней истории философии, которая существует как перечень случайных мнений. Нельзя приравнивать убеждение, основанное на индивидуальных чувствах и чаяниях, и убеждение, вытекающее из проникновенного усмотрения понятия и природы объекта и мышления, а потому в истории философии не может быть места мнению. «Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не мнение и не ткань паутины мнений». [10, с. 78]. В противном случае, отмечает Гегель, если мы принимаем предпосылку о том, что истина недостижима, а каждая из существующих философских систем является лишь мнением, претендующим на то, чтобы быть истинным – становится не вполне ясно, почему философии все ее уделяется столько внимания. Немецкий классик говорит здесь об истине, внутренне присущей

всему процессу исторического развития философии. Эта истина одна, несмотря даже на то, что при непосредственном созерцании истории философии мы обнаружим множество систем, противоречащих друг другу. Каждая из систем, как известно, стремится раз и навсегда обнаружить и закрепить всеобщую и исчерпывающую истину, этот момент в рамках философии Гегеля объясняется основным свойством человеческого рассудка. «Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает этим, что она является мертвым рассудком, ибо лишь мертвое воздерживается от еды и питья и вместе с тем сыто и таковым остается. Физически же живое, подобно духовно живому, не удовлетворяется воздержанием и является влечением, переходит в алкание и жажду истины, познания последней, непреодолимо стремится к удовлетворению этого влечения» [10, с. 83]. Многообразие же систем не только не может наносить философии никакого ущерба, но является и существенной чертой самой философии как науки. Недаром именно целокупность множества систем носит звание философии. «В движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории философии» [10, с. 84].

Итак, целью изучения истории философии можно назвать обнаружение одной истины, которая и есть источник всего существующего (законов природы, явлений сознания и так далее). Эта единая единственная истина является, по Гегелю, мыслью определенной в себе, однако подобное заключение должно еще стать результатом нашего разумного осмысления этой истины. Для признания разумного осмысления истории философии, которое Гегель предпринимает в своих «Лекциях по истории философии», необходимо прояснить понятие развития и понятие конкретного.

«Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно

лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, - состоит в том, что она становится тем, что она есть» [10, с. 85]. Дело философии состоит в прояснении наиболее обыденного и привычного для нашего представления; это прояснение и является развитием. Для выявления движения развития классик немецкой мысли говорит о состояниях в-себе-бытия и для-себя-бытия, первое из которых можно сравнить с определенным задатком, заложенной потенцией, второе же означает действительность, которая становится действительностью лишь в момент, когда то, что присуще чему-либо скрыто, проявляется для него самого. Для-себя-бытие не порождает никакого принципиального нового содержания, но оно коренным образом отлично от в-себе-бытия. «Всякое познание и изучение, наука и даже действие имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом» [10, с. 86].

Эти процессы мы можем обнаружить и в истории (народы, для которых рабство еще существует (свободны в себе), так и народы, полагающие себя свободными (свободные для себя, знающие о своей свободе)); и в царстве природы (зародыш дерева не в состоянии мириться с тем, чтобы оставаться в-себе-бытием, его влечет развитие). Однако стоит различать развитие в природе и в духе. «В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существующее, которое представляет собой конец – семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет свои кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собой одно и то же.<...> В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того, как он сделал себя иным, снова концептуализируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существование в себе становится существующим для духа,

и таким образом он становится для самого себя. <...> Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе» [10, с. 87]. Возврат духа к себе и есть его абсолютная цель. Моменты развития: в-себе и для-себя бытие и составляют природу единого дела. Это единое дело, единство различных моментов суть конкретное единство. «Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось для нее то, что она есть в себе» [10, с. 88].

Необходимо также устранить предрассудок, что философия имеет дело с пустыми абстракциями в противоположность эмпирическому самосознанию, которое представляется, как конкретное (здесь единичное) и богатое. «И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное» [10, с. 88]. Лишь рассудочная рефлексия может стремиться к абстрактному, здравый же человеческий разум ищет конкретного. Подлинная философия (будучи делом разума) наиболее враждебна абстрактному и ведет обратно к конкретному. Если конкретное и развитие сочетаются, то мы получаем движение конкретного. «Конкретное должно становиться само для себя; но как “в себе” или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем различно. Это его внутреннее противоречие, которое состоит в том, что берется обратно и снова упраздняется: ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как

природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь высшим существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой бог есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом движении – покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство» [10, с. 89]. Рассудок понимает различия, как противоположности, исключаящие друг друга. Так, например, если мы говорим о том, что дух является свободным, для рассудка это будет значить то, что он не подчинен необходимости. Но истинный дух конкретен и его определяют и свобода и необходимость. «Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития» [10, с. 90].

Таким образом, понятие, в котором дух постиг себя при своем возвращении и которое и есть сам этот дух, затем вновь отделяется от духа, и он снова делает понятие своим предметом. Направленность мысли духа на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Это движение как возвращающийся в себя круг, «который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [10, с. 90]. Истинное, таким образом, движется внутри себя и влечется к этому развитию. Идея предстает перед нами как органическая система, содержащая в себе моменты своего собственного развития. Философия, в таком случае, выступает и как познание этого движения и развития, и как само это развитие (чем дальше прошло развитие, тем выше уровень философии и порождающихся ею систем). Такое развитие не суть экстенсивное развитие, присущее эмпирическим наукам, но развитие – самоуглубление, достигающее все большей определенности идеи.

Как уже и отмечалось в самом начале этого параграфа, развитие проистекает двумя способами: 1) с осознанием его необходимости (философия как наука, логическая философия); 2) без осознания таковой (процесс истории философии). Позиция Гегеля состоит в том, что в ходе истории философии, в его последовательности можно увидеть ту же последовательность, что прослеживается им в выведении логических определений идеи. «Если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т.п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии» [10, с. 92]. Это справедливо и для обратного действия. В логическом поступательном движении можно проследить развитие исторических явлений в своих главных моментах. Таким образом, изучение истории философии для Гегеля равносильно изучению самой философии. Кроме того, нет возможности постичь философию и ее логику в отрыве от историко-философского развития. Для того же, чтобы постичь явления, в которых выступает история философии необходимо иметь познание об идее. «Мы должны уже заранее разумно верить, что не случай распоряжается человеческими делами, и дело философии как раз состоит в том, чтобы признать, что хотя ее собственное явление и составляет именно историю, все же сама она определяется только идеей» [10, с. 94].

История философии есть развитие философского духа во времени, а природа и ее развитие выступают как повторение (круговорот). «Говоря более строго, деяние духа состоит в познании себя. Я существую, емь непосредственно, но я существую так лишь как живой организм; но как дух я емь лишь постольку, поскольку я знаю себя» [10, с. 94]. Сознание уже содержит в себе определение, согласно которому, я есть предмет для себя самого. Как уже было сказано ранее, идея, которую мы мыслим в ее покое, не может обладать временной природой. Мыслящее постижения себя суть поступательное движение, которое наполнено целостно развитой

действительностью. Это поступательное движение не имеет места в мышлении отдельного индивидуума, но выступает как всеобщий дух, который воплощается в многообразии своих форм во всемирной истории.

«Если мы, таким образом, не будем упускать из виду этих определений конкретного и развития, то природа многообразного получит для нас совершенно другой смысл, и сразу болтовня о различии философских систем, представляющая себе дело так, как будто многообразие есть нечто неподвижное, негибкое, остающееся внеположным, - вся эта болтовня будет вынуждена стушеваться и будет поставлена на свое место» [10, с. 95]. На деле же, многообразие подвижно, текуче, оно изменяется и развивается в качестве преходящего момента. «Конкретная идея философии есть деятельность развития, раскрытие различий, которые она в себе в скрытом виде содержит; эти различия суть вообще мысли, ибо мы говорим здесь о развитии в мышлении. Первое, что мы должны иметь в виду, это то, что различия, заключающиеся в идее, полагаются как мысли. Эти различия, во-вторых, должны получить существование – одно в одном месте, а другое в другом; чтобы быть способными получить существование, они должны быть целыми, т.е. должны содержать в себе целостность идеи. Лишь конкретное есть действительное, являющееся носителем различий, и лишь выступая так, различия выступают как целые образы» [10, с. 96]. Таким образом, каждая отдельная система философии является носителем идеи в особенной форме. Различия формы, представленные в системах, являются крайне важными, так как они представляют различия и самой идеи. Многообразие определений здесь является необходимым, так как формы восполняют друг друга и образуют в результате этого цельную форму. Так мы видим, что многообразие определений образуют целое, но так как они являются внешними по отношению друг к другу, их совместность оказывается еще в нас, как размышляющих над ними, а не в них самих. «Каждая система пребывает в пределах одного определения, но дело на этом не останавливается и различия не навсегда остаются друг вне друга. Должна

свершиться судьба этих определений, которая именно и состоит в том, что они объединяются и низводятся на степень моментов. Способ, сообразно которому каждый момент полагал себя как нечто самостоятельное, снова снимается; после расширения наступает сжатие, восстанавливается то единство, из которого они изошли. Это третье само, в свою очередь, может быть лишь началом дальнейшего развития» [10, с. 96]. Это развитие не бесконечно. Оно имеет свою цель, которую можно определить здесь как достижение духом осознания самого себя. Стоит также понимать и то, что для полного развития философии дух нуждается в длительном периоде времени, мировой же дух вечен (пребывает вне времени).

Итак, вот выводы, к которым мы, вслед за Гегелем, приходим при подготовке к освоению его труда по осмыслению истории философии, заключаются в следующем. История философии – поступательное развитие, определяющееся идеей, а значит являющееся разумным внутри самого себя. Каждая из философских систем существует с необходимостью, как момент конкретного единства. При осмыслении истории философии необходимо избегать преходящего (истинного лишь по видимости и по мнению), поскольку оно уже исчезло в потоке внешней истории. Предмет философии оказывается понят нами как живущий и нестареющий. «Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление – последней, и чувство кажется нам более конкретным, чем мышление – эта деятельность отвлечения, всеобщего; но на самом деле верно как раз обратное. Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и, хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами» [10, с. 101].

Таким образом, ранние философские системы – наиболее скудны с точки зрения мышления (разумеется, в сравнении с более поздними). И если развитие есть самоуглубление идеи, то философская ситуация, из которой пишет свои работы Гегель (новейшая философия) оказывается наиболее

развитой и богатой. Важно понимать, что завершение философии, о котором говорит Гегель, суть завершение философии в понимании бытия-как-сознания, достигшего своего окончательного развития и способного продемонстрировать цельность всего процесса истории философии.

3.2. Место Н. Мальбранша и Р. Декарта в «Лекциях по истории философии» Г.В.Ф. Гегеля

Декарта и Мальбранша Гегель относит к тому периоду в истории философии, который носит название «периода мыслящего рассудка», или «рассудочной метафизики». Прежде чем перейти к его оценке их философских концепций, рассмотрим период, к которому Гегель их относит, в его целом.

«После неоплатонизма и того философствования, которое находится с ним в связи, мы, собственно говоря, только у Картезия снова видим перед собой самостоятельное философское учение, знающее, что оно имеет свой самостоятельный источник в разуме и что самосознание есть существенный момент истины. Философия, вступившая на свою собственную, своеобразную почву, всецело покидает в своем принципе философствующую теологию и оставляет ее в стороне, отводит ей место по ту сторону себя» [11, с. 316]. Гегель признает за Декартом и его философией начало образованности нового времени, начало мышления. Всеобщим началом в этом периоде выступает мышление, исходящее из самого себя. Предпосылкой к возникновению начала мышления в том смысле, в каком подразумевает его Гегель, становится протестантизм, позволивший осознать мышление как то, на что каждый имеет право. Именно поэтому, в противовес схоластической мыслительной традиции, период рассудочной метафизики отличается своим пренебрежением к авторитетам. Мышление приобретает личный характер, а вместе с этим и становится делом всех и каждого, обретает черты всеобщности.

В рамках этого периода перед нами возникает картина противоречия между частными областями наук и метафизикой. «Это – спор между рационализмом и эмпиризмом; это расхождение носит, однако, второстепенный характер, потому что и метафизическое философствование, допускающее значимость лишь имманентной мысли, не берет методически лишь то, что развито из необходимости самого мышления, а черпает свое содержание также из внутреннего или внешнего опыта, а затем придает ему с помощью размышления форму абстрактных положений. Формой философии, порожденной ближайшим образом мышлением, является метафизика как форма мыслительного рассудка» [11, с. 318]. Главными действующими лицами этого периода выступают Декарт, Спиноза, Мальбранш, Локк, Лейбниц и Вольф. Рассудочной метафизике противостоят скептицизм и критицизм. Однако какой бы сложной ни была задача представить историко-философский период в отрыве от общего историко-философского контекста, рамки исследования диктуют нам остановиться не на всем периоде рассудочной метафизики, а на двух ее представителях – Декарте и Мальбранше.

Метафизика суть тенденция к субстанции, для нее характерно утверждение существования одного единства, одного мышления. Но в рамках метафизической философии мы имеем противоречие между субстанциальностью и индивидуализмом. «Первый представляет собой непредубежденная, но вместе с тем также и некритическая метафизика, – Декарт и Спиноза, утверждающие единство бытия и мышления; второй – Локк, трактующий самое эту противоположность, подвергая рассмотрению метафизическую идею опыта» [11, с. 318]. Монада Лейбница выступает, в таком случае, как целостность созерцания мира.

3.2.1. Р. Декарт

В «Лекциях по истории философии» Декарт является героем, возродившим дело философии, вернувшем ее на свою землю, землю мышления. Именно Картезий первым и в доступной форме изложил свое учение, начинающееся с самой общедоступной мысли и свел содержание философии и познания к мышлению и протяжению (бытию). Он ясно обозначил для мысли эту противоположность. В период, когда Декарт приступает к написанию своих основных работ, не существовало разделения на философию и точные науки, оно наступило значительно позднее. Этим в «Лекциях» объясняются достижения Картезия в области математики, физики, оптики и астрономии. Декарт вводит положение о том, что мысль начинается с самой себя и использует данное положение в качестве отправного пункта своего философствования, которое он радикально противопоставляет предшествующим мыслителям, опиравшимся на авторитет, как Аристотеля, так и Отцов Церкви. Однако при всем новаторстве мысли Декарта мышление понимает себя здесь лишь в качестве абстрактного рассудка, более конкретное содержание еще находится для него вне него самого.

Ход рассуждения Картезия являет собой глубокое движение мысли, однако оно, по мысли немецкого философа, является еще наивным. «Для того чтобы отдать справедливость мыслям Декарта, мы должны хорошо знать необходимость этого явления; духом же его философии именно и является знание как единство мышления и бытия» [11, с. 321]. Абсолютное начало картезианской философии, из которого он выводит необходимость исходить лишь из мышления, представляет собой положение о радикальном сомнении, в огне которого должны быть сожжены всякие устойчивые определения и предрассудки. Тем самым мышление полагает себя, отличая свою мыслящую природу от всего телесного и протяженного. Подчеркивается и роль картезианского радикального сомнения, при помощи которого мы очищаем наш разум от предрассудков. «Мы должны отказаться

от всякого предрассудка, т.е. от всяких предпосылок, которые непосредственно принимаются как истинные, – и начать с мышления, чтобы, лишь исходя отсюда, достигнуть чего-то прочного и приобрести чистое начало» [11, с. 321].

Сомнение Декарта, в свою очередь, демонстрирует возможность для я отвлечься, то есть абстрагироваться от всего. При всем этом, перевес в философии Декарта все-таки приобретает желание достичь устойчивого и объективного; а не момент субъективности и требование, чтобы любое положение утверждалось именно мною. «Я хочу достигнуть этого объективного, беря исходным пунктом мое мышление; здесь, следовательно, лежит в основании также и стремление к свободе» [11, с. 322]. В основании методического сомнения, которое Декарт избирает первым шагом на пути к познанию, лежит стремление, чтобы мышление находилось у себя самого в том, что признается истинным.

Декарт, по мысли Гегеля, искал чего-то, что можно было бы назвать достоверным и истинным самим по себе. Поэтому познание: «Я мыслю, следовательно существую» является первым и самым достоверным, для всех тех, кто верно направляет свой разум при поиске истины. Этот способ и ведет к ясному отличению духа от тела и к его познанию. «Ибо, когда мы исследуем, кем именно являемся мы, могущие считать неистинным все то, что отлично от нас, то мы видим ясно, что ни протяженность, ни фигура, ни перемена места, ни что-нибудь другое подобное, которое должно быть приписано телу, не составляет нашей природы, а составляет нашу природу исключительно мышление; последнее поэтому познается раньше и более достоверно, чем какой-нибудь телесный предмет» [11, с. 324]. Я, в таком случае, представляет собой мышление, а не единичное самосознание. Из этого и вытекает непосредственная достоверность мышления, где достоверным мышлением мы можем называть знание в его чистой форме, которое соотносится с собой. Декарт, как уже и отмечалось, начинает с я, как

с чего-то достоверного, перенося тем самым философию в субъективную сферу.

Рассмотрение содержания нельзя считать, в рамках системы Декарта, делом философии, так как я могу абстрагироваться от всех представлений, но я никак не смогу абстрагироваться от я. «Мышление есть совершенно всеобщее, но не только потому, что я могу абстрагироваться, а именно потому, что «я» есть простое, тождественное с собою. Мышление есть, следовательно, первое; ближайшим определением, прибавляющимся к нему, непосредственно связанным с ним, является определение бытия. “Я мыслю” непосредственно содержит в себе мое бытие, – это, говорит Картезий, есть основа всякой философии. Определение бытия находится в моем «я»: сама эта связь и есть первое, исходный пункт» [11, с. 324].

Мышление, выступающее, как бытие и бытие – как мышление и есть суть моя достоверность и я. Первая очевидность картезианской системы демонстрирует неразрывную субъективную связь бытия и мышления. Это тождество выступает у Декарта еще не как умозаключение (доказанное тождество), но непосредственно. «Для силлогизма требуется наличие трех членов: здесь требовалось бы наличие третьего члена, которое опосредовало бы собою бытие и мышление, но дело обстоит не так» [11, с. 325]. Мыслящий субъект, в силу своей непосредственности выступает самим этим бытием. Это тождество усматривается с легкостью. И бытие, и мышление выступают в качестве непосредственного тождества в системе Декарта. «Но “непосредственность” есть одностороннее определение; мышление содержит в себе не только ее, но также и то определение, что оно опосредствует себя с самим собою, и благодаря тому, что опосредствование есть вместе с тем внимание опосредствования, оно есть непосредственность. В мышлении находится, таким образом, бытие; но бытие есть скудное определение, есть абстракция от конкретного мышления» [11, с. 326]. Декарт ссылаясь далее в своей философской концепции исключительно только на сознание. Декарт

еще не приходит к осознанию необходимости развития различия из «я мыслю»; этот шаг осуществляется только в системе Фихте.

Мыслящее я, в концепции Декарта, выступает тем, от чего нельзя абстрагироваться никаким образом, в то время как в акте мысли я могу абстрагироваться от содержания суждения, мое мышление исходит из самого себя, как из достоверного в самом себе (из той свободы, которая заключена в «я мыслю»). Так, мое тело выступает для меня лишь достоверным, но оно не есть сама достоверность; из этого же проистекает и возможность познавать душу самым очевидным образом, ведь даже после акта абстрагирования мышление остается самой достоверностью. Поэтому вероятность заблуждения находится в области вопросов, касающихся протяжения.

Гарантом достоверности и истинности знания выступает у Декарта бог. Исходя из несовершенства природы самой души, Декарт приходит к пониманию того, что идея бога не может быть порождена самой этой душой. Значит, данная идея является врожденной мыслящей душе. Однако сознание этой врожденной идеи Декарт выражает через допущение, что наша природа устроена так, что мы все время заблуждаемся. «Форма несколько причудлива; она лишь выражает вообще противоположность, существующую для самосознания между сознанием себя и сознанием другого, предметного, и здесь важно установить, имеется ли единство первого и второго, не обладает ли то, что находится в сознании, также и предметностью» [11, с. 329]. Это единство зависит от бога, и есть сам бог. Именно это представление не вызывает у нас неуверенности, какую вызывают все прочие представления. Декарт утверждает, что в самом понятии совершенного существа с необходимостью содержится уже существование, так как несуществование и представление о нем суть не столь совершенно. Здесь, пишет Гегель, мы получаем и онтологическое доказательство бытия бога, и единство бытия и мышления. В ходе доказательства бытия бога, Декарт выводит некоторые аксиомы по аналогии с опытными положениями. Например, суждение о степенях реальности; о

том, что в я содержится бытие, как непосредственная достоверность «не-я» или же, что никакая вещь не может иметь ничто в качестве причины своего бытия, непосредственное познание бога, следующее из рассмотрения нами его природы.

К недостаткам декартова доказательства Гегель в «Лекциях» относит тот момент, что представление о совершенном боге вводится на основании только того, что мы обладаем таким представлением; во-вторых, не показано на этом содержании, что оно определяет себя к единству мышления и бытия. «Здесь, следовательно, в форме бога не дано никакого другого представления, кроме как данного в “*Cogito ergo sum*”, в котором бытие и мышление неразрывно связаны друг с другом; только здесь оно дано в форме представления, которым я обладаю в самом себе. Все содержание этого представления: всемогущий, всеведущий и т.д. есть предикаты, получающиеся лишь позднее; само содержание есть содержание идеи, связано с существованием. Таким образом, мы видим, что эти определения следуют друг за другом в эмпирической манере, и, следовательно, в манере, которая философски не является доказательной» [11, с. 331]. Это подтверждает мысль Гегеля о том, что в априористической метафизике предпосылки относительно представлений продумываются по аналогии с опытами в эмпирических экспериментах и наблюдениях.

Одним из важнейших моментов в философии Декарта является мысль о том, что понятие (бог) не произведено нами, что это и есть вечная истина, откровенная нам в нас. Вместе с доказательством существования бога все другие истины также получают свое обоснование. бог есть и причина (есть для-себя-бытие), он не есть только сущность, или существование в мышлении. Такое существование, как эта причина содержится в понятии «не-я», но не в понятии каждой определенной вещи, поскольку определенные вещи суть отрицания, но лишь в понятии чистого существования или совершенной причины. «Последняя есть причина истинности идей, ибо она-то именно и есть аспект их бытия» [11, с. 332].

Еще одним вторжением обыденного представления в концепцию Картезия Гегель считает утверждение о том, что мы должны верить тому, что открывает нам бог, а не стремиться познать бесконечное (Декарт считает, что это выходит за пределы познавательных способностей конечного духа). Отметив этот момент, немецкий философ переходит к рассмотрению свойств бога, о которых заходит речь в работах Картезия. Бог Декарта правдив, он - источник света, а значит он не обманщик. «Из этого, следовательно, Картезий умозаключает, что существует всеобщая связь между абсолютным познанием и объективностью того, что мы таким образом познаем. Познание имеет предметы, имеет некое содержание, которое мы познаем; эту связь мы затем называем истинной. Правдивость бога как раз и есть это единство мыслимого или ясно усматриваемого субъектом и внешней реальности или существующего» [11, с. 333]. Все это изложено просто и доступно, но остается еще неопределенным и формальным, замечает Гегель. Ход рассуждения Декарта немецкий философ называет лишь ходом рассуждения ясного рассудка. «Достоверность является для него исходным пунктом, но из нее не выводится с необходимостью какое бы то ни было вообще содержание, ни тем менее его объективность, как отличная от внутренней субъективности «я». Таким образом, мы видим у него, то противоположность между субъективным познанием и действительностью, то их неразрывную связь. В первом случае является потребность опосредовать их, и как таковое опосредствующее выдвигается правдивость бога, которая состоит именно в том, что его понятие непосредственно содержит в себе реальность. Но доказательство этого единства покоится исключительно лишь на том, что нам говорят, что мы находим в себе идею совершеннейшего существа; это представление, следовательно, выступает здесь лишь как преднайденное» [11, с. 334].

В рамках философии Декарта мы остаемся удовлетворены правдивостью Бога для того, чтобы с достоверностью убедиться в существовании внешнего нам содержания. Метафизика Картезия переходит

от достоверности я к уверенности в истине, познает в понятии мышления бытие. «Но так как в этом мышлении, в положении “Я мыслю”, из которого исходит Декарт, я являюсь единичным, то нашему уму предносится мышление как некое субъективное мышление. Декарт поэтому не обнаруживает бытия в самом понятии мышления, а дальше переходит вообще лишь к отделению друг от друга бытия и мышления. <...> ... самосознанию предносится также и отрицательное бытия, и это отрицательное в соединении с положительным «я» как в себе соединенные, Декарт полагает в некоем третьем, в боге» [11, с. 334].

Для самосознания бог обретает предметную форму и предстает в качестве всей реальности, единства мышления и бытия.

Бытие (протяжение) полагается Картезием только в положительном смысле, оно не может еще полагаться в качестве отрицательного самосознания, ибо Декарт не имеет об этом понятия. Но бытие, положенное как отрицательное самосознания, суть протяженность. «Картезий, следовательно, отрицает существование протяженности в боге, не отказывается в дальнейшем от этого отделения, приводит вселенную, материю в такую связь с богом, что бог является ее творцом, ее причиной, и высказывает правильную мысль, что сохранение вселенной есть непрерывный акт творения, поскольку сотворение рассматривается, как отдельная от вселенной деятельность» [11, с. 335].

Декарт не приводит мышление обратно в мышление истинным образом. Материя (протяженная субстанция) противостоят у него мыслящей субстанции. «Протяженность поэтому, согласно Картезию, менее совершенна; но так как несовершенные протяженные субстанции не могут существовать и продолжать существовать через самих себя или, иначе говоря, через свое понятие, то они, следовательно, для своего сохранения нуждаются во всякий момент в содействии бога, и без этого содействия они возвратились бы в ничто. Но сохранение есть непрерывное новое сотворение» [11, с. 335]. Все, что выступает в наше сознание, по мысли

Картезия, мы рассматриваем либо как вещи, либо как их свойства, либо же как вечные истины, которые не могут обладать существованием вне нашего мышления, не могут принадлежать ни времени, ни месту. Вечные истины суть факты сознания, которые определяются Картезием как существующие в субъективном мышлении. Вопрос об их содержании еще не ставится Декартом.

Далее Картезий, говорит Гегель, приступает к рассмотрению вещей, которые представляют собой другие вечных истин. Их всеобщими определениями Картезий признает субстанцию, длительность, порядок. Однако если только бог является субстанцией в подлинном смысле слова, то другие могут существовать лишь благодаря содействию бога (бесконечной субстанции). «Следовательно, то, что мы еще кроме бога называем субстанцией, не существует само по себе, не имеет своего существования в самом понятии. <...> Бог есть абсолютная связь понятия и действительности; другие, конечные вещи, имеющие предел, находящиеся в зависимости, нуждаются в другом» [11, с. 336].

Реальное различие между конечными субстанциями состоит, в таком случае, в их противоположности. Мышление находится у себя и имеет свою противоположность в пространственном, протяженном. Протяжение и мышление, как сотворенные субстанции не нуждаются друг в друге. Каждая из этих конечных, сотворенных субстанций суть целостная система, они абсолютно тождественны, как и бог. Субстанции обладают своими атрибутами, составляющими их природу. Мышление – абсолютный атрибут духа, протяжение – существенное определение телесности. Прочие же свойства суть модусы (фигура и движение – в протяжении; воображение, чувство, воля – в мышлении).

Декарт стремится к чистому умозрению, в то время как противодействие тел, их цвет и запах – лишь наши чувственные представления о вещи (их мы не мыслим). Все эти чувственные качества сводимы к протяжению как модусы. «Картезию делает честь, что он

принимает за истинное лишь то, что мы мыслим, но устранение всех этих чувственных свойств есть как раз отрицательное движение мышления; сущность тела обуславливается этим мышлением, т.е. она не есть истинная сущность» [11, с. 339]. Именно поэтому философия природы Декарта остается на позиции механики. Прежде всего, Гегелю интересны высказанные Картезием общие мысли, а затем для него важно, что этими рассуждениями делается переход к определенным выводам в физике, являющейся результатом наблюдений и опытов. Этот ход можно назвать еще абсолютно рассудочным и приводящим к смутным положениям.

В философии Картезия, таким образом, господствующим является мыслительная трактовка эмпирических данных, и с того времени философы проявляют себя именно в этой манере.

Для Картезия слово философия не имело строго определенного смысла, оно значило лишь познание через мышление, рассуждение и размышление. Только у Фихте мы впервые можем обнаружить спекулятивное познание, который ввел свободное и самостоятельное развитие предмета. У Декарта же философское и научное познание, еще не разделены, и весь спектр человеческого познания сводим для Картезия к философии. По мысли Гегеля, это и стало причиной того, что в системе Декарта центральное место занимает эмпирическое рефлексирование, основывающееся на опыте. Читая эти рассуждения, отмечает Гегель, мы никак не сможем настроиться на спекулятивный лад.

«Говоря более определенно, строго научный элемент этой философии состоял в методе доказательства, представляющем собою тот метод, который издавна уже применялся в геометрии, и в обычном способе формально-логического умозаключения; поэтому и происходит то, что философия Картезия, которая должна была дать весь круг наук, начинается с логики и метафизики. Вторая часть этой философии представляет собою обычную физику, математику, хотя и перемешанную с метафизическими

спекуляциями, а третья часть, этика, рассматривает человеческую природу» [11, с. 340].

Декарт тщательнейшим образом разрабатывает физику, но так и не доходит до части, посвященной вопросам этики. В этой области у Декарта есть лишь один трактат «О страстях», в котором он отвечает на вопрос о мышлении и свободе человека. Существование свободы выводится Декартом из способности души к мышлению и неограниченности воли. «Что касается свободы воли, то он трактует о затруднительном вопросе, каким образом она соединима с божественным провидением. Человек как свободный может сделать нечто такое, что бог раньше не велел сделать, а это противоречит всемогуществу и всеведению бога; если же скажем, что все установлено богом, то этим бы в свою очередь была уничтожена человеческая свобода» [11, с. 341]. В рамках написанных Картезием текстов данное противоречие не решается. Декарт лишь отмечает, что в силу конечности нашего ума, нам не дано постичь природы отношений человеческой души и бесконечного всемогущества бога. Но в нашем самосознании мы обладаем фактом существования нашей свободы. И здесь мы также сталкиваемся с рассудочным способом рассуждения.

Отдельным пунктом выносит Гегель рассмотрение вопроса о соотношении души и тела в философии Декарта. Как вопрос о возвращении предмета в себя так, что мышление проявляет себя в материи (в другом). Душа и тело не могут иметь соотношения между собой, согласно метафизической концепции самого Декарта. Картезий отрицал возможность механического их взаимодействия. Так как душа и тело целостны, между ними не может быть реального соотношения. Отсюда и возникает потребность в обозначении опосредствующего начала, которое связывало бы абстрактное и единичное. И таким пунктом выступает у Декарта бог – метафизическое основание взаимных изменений субстанций. Бог делает это соотношение возможным. Когда душа испытывает намерение – возникает и телесное влечение. «Бог, следовательно, есть полное тождество этих двух

противоположностей, так как он, как идея есть единство понятия и реального. Эта точка зрения получает затем свое дальнейшее развитие в спинозистской идее» [11, с. 343]. В «Лекциях по истории философии» сделан акцент на том, что в конечных вещах тождество не может быть полным, но в боге именно и находим мы полное тождество противоположных друг другу субстанций. Однако Гегель критикует здесь форму, в коей изложен данный момент учения Картезия. «Неподходяще то, что, во-первых, существуют две вещи, мышление или душа и тело, и что, во-вторых, бог выступает как третья вещь, находящаяся вне первых двух, и ни он не представляет собой понятия единства, ни сами опосредствуемые две вещи не являются понятиями. Но мы не должны забывать, что согласно Картезию, первые две вещи суть сотворенные субстанции. Однако так как это выражение “сотворенные” принадлежит лишь области представления и не является определенной мыслью, то лишь Спиноза произвел это сведение к мысли» [11, с. 343].

Таким образом, в рамках философии Картезия, согласно Гегелю, еще слишком много неспекулятивных моментов. Обнаружив момент самосознания, где мышление имеет своим предметом себя самого и выступает в этом моменте как непосредственное тождество мышления и бытия, Декарт постоянно возвращается к рассудочному способу изложения своей философии, способу, базирующемуся на представлении, в котором содержание еще полагается, как нечто внешнее самому мышлению.

3.2.2. Н. Мальбранш

Философская концепция Мальбранша представлена в «Лекциях» практически полностью аналогичной философии Спинозы (в которой снимается самостоятельность бытия и мышления, как двух крайностей; бытие и мышление становятся моментами одного абсолютного существа), с

той лишь разницей, подчеркивает Гегель, что система Мальбранша изложена в более «благочестивой и теологической форме».

Самым важным моментом в философии Мальбранша, согласно тексту «Лекций», становится представление о происхождении нашего познания. Этот последователь Декарта начинает свое философствование с двух сущностей, между которыми, в рамках его системы, вырастает абсолютная непроходимая пропасть. Особенное развитие получает в рамках философии Мальбранша картезианская идея о содействии бога при познании (познание через идеи). Отличаются от положений Декарта в концепции окказионалиста представления о природе идей. Душа, как мыслящая субстанция, в силу своей природы не может получать свои представления о вещах от внешних вещей непосредственно. Тела и души не могут вступать во взаимодействие и не могут существовать друг для друга. Неверно как то, что душа может порождать идеи из самой себя, так и учение о врожденных идеях.

По мысли Мальбранша, мы видим все вещи через их идеи в боге. Как и в концепции Декарта, бог опосредует отношения мышления и протяжения. Бог также выступает здесь единством вещей и мышления. Таким образом, через опосредование бога, протяженное (множественное) вступает в простое, в дух, будучи противоположностью простому (внеположностью). Бог в системе Мальбранша является творцом всего, и потому обладает идеями всего; все содержится в нем (бог есть место духов, интеллектуальное протяжение). Бог – всеобщее духа, подобно тому, как пространство выступает всеобщим местом тел. Душа, стало быть, познает в боге все то, что находится в нем. «Так как вещи и бог интеллектуальны и мы также интеллектуальны, то мы их созерцаем в боге таковыми, каковы они в нем как в интеллектуальном. Анализируя дальше это учение, мы убеждаемся, что оно не очень отличается от спинозизма. Мальбранш, правда, желая выразиться популярно, оставляет существовать душу и тело как самостоятельные сущности; однако это популярное представление рассеивается как дым, когда мы строго устанавливаем основы его учения. Катехизис говорит: бог

вездесущ; и если развивать это положение о вездесущности, то оно приведет к спинозизму...» [11, с. 374].

Подтверждает схожесть идей Мальбранша со спинозизмом и то, что он признает существенным всеобщее, ставя его впереди особенного. Душа, в его системе познает все только через посредство идеи о бесконечном, которая предшествует представлению обо всем единичном. Вопреки Локку, в рамках философии которого бесконечное образуется путем соединения представлений о конечных вещах, в философии Мальбранша первичной является идея всеобщего, ясной идеей которого мы обладаем. Всеобщее же, в свою очередь, существует само по себе, без посредства единичного и особенного. Познание абстрактных и всеобщих истин Мальбранш объясняет присутствием того, который может озарить сотворенный и конечный дух бесконечным образом. Мы обладаем ясной идеей о боге, как о всеобщем. Наличие этой идеи Мальбранш объясняет соединением нашего духа с самим богом, их непосредственностью отношения. «Здесь то же самое воззрение, как у Спинозы: единое всеобщее есть бог, и поскольку оно определено, оно есть особенное; это особенное мы видим лишь во всеобщем, подобно тому, как тела мы видим в пространстве» [11, с. 374]. Всякая природная любовь, познание, желание, по мысли окказионалиста, имеют своей целью Бога. Этот этический вектор развития мысли Мальбранша также делает его систему схожей со спинозизмом. «Мальбранш цитирует слова Августина, что мы познаем бога, начиная с нашей земной жизни, посредством познания, которым мы обладаем относительно вечных истин. Истина несотворена, неизменна, неизмерима, вечна, выше всех вещей; она истинна через самое себя и не получает своего совершенства от какой-нибудь другой вещи» [11, с. 375]. Все духи естественным образом стремятся к ней, так как она делает тварные существа более совершенными. Бог и есть истина и ничего, кроме бога не может обладать этим совершенством. «Бог видит чувственные вещи, но не ощущает их. Когда мы видим нечто чувственное, в нашем сознании находятся ощущение и чистая мысль. Ощущение есть видоизменение нашего

духа. Бог причиняет последнее, так как он знает, что наша душа способна к этому видоизменению. Идея, связанная с этим ощущением, находится в боге; мы видим ее и т.д.» [Цит. по.: 11, с. 376]. Любовь к богу состоит в нашем стремлении к соединению с богом, в ясном познании своих душевных состояний.

Гегель отмечает, что значительная часть работ Мальбранша посвящена рассмотрению правил и законов познания истины, формальной логике и формальной психологии. Таким образом, он заключает, что уже со времен системы Мальбранша философией стали именовать поиск способа рефлексирования (на основании внешних фактов и формальной логики) по поводу особенных предметов, что уже можно считать определенным шагом к необходимому возникновению эмпирического витка философской мысли.

Декарт, Спиноза и Мальбранш, представляя своими системами попытку постичь истину единичных вещей, основываясь исключительно на абстракциях мысли, таким образом, формируют необходимость возникновения следующего шага, а именно – оставить путь голых дефиниций, которым все они шли, и продемонстрировать, каким именно образом выводятся эти понятия (субстанция, бесконечное, модус и другие.), как они возникают субъективно из предмета. Этот шаг и осуществляется в эмпирической философской традиции Локком, Гоббсом, Гроцием и Ньютоном.

3.3. Картезианская метафизика в «Энциклопедии философских наук» Г.В.Ф. Гегеля

В «Энциклопедии философских наук» Гегель замечает, что философия не может иметь своим предметом непосредственно воспринимаемое содержание. Именно поэтому возникает требование показать необходимость собственного содержания философии.

Главное затруднение, возникающее здесь, состоит в том, что любое положение, принятое за начало философии, уже представляет собой определенную предпосылку. «Так как, однако, философия есть особый способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление отличается, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как в себе существует только одно мышление. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, выступает сначала не в форме мысли, а в форме чувства, созерцания, представления — в формах, которые должно отличать от мышления как формы» [9, с. 84]. Содержание же, которое наполняет наше сознание, определяет чувства, созерцания, образы, цели, представления, мысли и понятия. Все, что определяется этим содержанием, составляет поэтому его форму. Форма, таким образом, может быть формой мысли, чувства или же созерцания, в то время как содержание остается всегда одним, тем же самым. Содержание в любой из названных выше форм и составляет предмет сознания. Таким образом, содержание становится предметом сознания, но в этот самый момент особенности форм этого содержания проникают и в само содержание, что приводит к возникновению особого предмета, соответствующего каждой из возможных форм. И одно содержание может быть рассмотрено как различное, оставаясь одним и тем же в себе. Содержание философии порождается в области живого духа, образуя мир сознания (внешний и внутренний). Это приводит Гегеля к мысли о том, что содержанием философии является сама действительность.

Ближайшим же сознанием этой действительности выступает опыт, более вдумчивое постижение опыта способно привести к отделению преходящего (явления) от истинно действительного. На основании всего этого можно сделать вывод, что философия, отлична от других видов

осознания содержания лишь по форме, а потому ей следует согласовываться с действительностью и опытом. Размышление содержит в себе вообще принцип (начало) философии, именно размышление вышло на новый виток самостоятельного своего существования в Новое время. В отличие от первых попыток размышления, предпринимаемых греками, философия Нового времени не остановилась на абстракциях; она принялась изучать и материал мира явления. Теперь «философией стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и всеобщего в море эмпирических единичностей, изучение необходимости, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей, следовательно, знание, которое черпает вместе с тем свое содержание в собственном созерцании и восприятии внешнего и внутреннего, в предлежащей природе, равно как и в предлежащем духе, и в человеческом сердце». [9, с. 91]. Однако, как отмечает Гегель, история философии демонстрирует нам, что обнаруживается круг предметов, которые не входят в область подобного познания (свобода, бог и дух). Эти предметы нельзя постичь на почве рассудочной метафизической мысли, так как они не доступны чувственному опыту и, хоть они, будучи содержанием сознания, воспринимаются в опыте (как и все, что является содержанием сознания), они не могут быть постигнуты в силу своей бесконечности. Кроме того, субъективный разум требует удостоверения относительно формы необходимости. В опытном познании всеобщее носит еще характер неопределенного и не связанного с особенным. Всеобщее и особенное также выступают друг для друга как случайные, то же можно сказать и про связанные особенные предметы, если мы возьмем их для себя – они выступают как внешние друг другу и случайные [См.: 9, с. 93].

Другой причиной, почему в таком познании не может быть достигнута форма необходимости выступает тот момент, что это познание всегда начинается с непосредственного и уже обнаруженного (то есть с определенной предпосылки). «Размышление, поскольку оно направлено на то, чтобы

удовлетворить эту потребность, есть философское мышление в собственном значении этого слова, спекулятивное мышление. В качестве размышления, которое хотя и имеет общее с размышлением первого рода, но одновременно отлично от него, оно кроме общих им обоим форм имеет также формы, свойственные ему одному, которые все сводятся к форме понятия» [9, с. 93]. Это демонстрирует наилучшим образом отношение философии как спекулятивной науки к другим областям науки. Спекулятивная мысль не отбрасывает другие формы, в которых постигается содержание, но признает его своим. «Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий». [9, с. 94].

Легко заметить, что дело философии не может быть исследовано и оценено вне той работы, которую оно выполняет (вне познания познания). Таким образом, предмет и метод в философии совпадают, что принципиальным образом отличает философию от любой другой науки. Невозможно познать познание, как инструмент, прежде чем приступить к самому познанию. «Уразумение того, что диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие, уразумение этого составляет одну из главных сторон логики». [9, с. 96]. Философия, которая возникает из потребности в форме необходимости своего предмета, в качестве своего исходного пункта имеет опыт и непосредственное, рассуждающее сознание. Опыт побуждает мышление подниматься выше естественного, чувствующего сознания в свою стихию мышления в ее чистом виде. Таким образом, мышление приобретает отрицательное отношение к своему исходному пункту. Мышление, достигнув своей собственной стихии, обнаруживает сначала удовлетворение в самом себе, в идее общей сущности всех явлений, постигаемых опытом (в новоевропейской метафизике такой идеей является бог или абсолют). На этом этапе идея выступает еще как абстрактная. Опытные науки

стимулируют далее мышление к преодолению непосредственного и случайного восприятия всего их многообразного содержания. Преодолевая случайную форму познания содержания опыта, познание восходит к возведению данного содержания в необходимость. «Этот стимул вырывает мышление из указанной всеобщности и лишь в себе испытываемого удовлетворения и принуждает его к развитию из самого себя. Последнее есть, с одной стороны, лишь воспринимание содержания и предлагаемых им определений, с другой стороны, оно одновременно сообщает этому содержанию форму свободного развития изначального (*ursprünglichen*) мышления, определяемого лишь необходимостью самого предмета» [9, с. 96-97].

Важным моментом становится для Гегеля и отношение непосредственного и опосредствованного моментов познания. Эти моменты, выступая как различные, все-таки существуют при этом в неразрывной связи. «Так, например, знание о божестве, как и вообще о всем сверхчувственном, есть по существу возвышение над чувственным ощущением или созерцанием; оно поэтому содержит в себе отрицательное отношение к этому своему исходному пункту и тем самым есть опосредствование. Ибо опосредствование есть некое начало и переход к некоему второму, так что это второе имеется лишь постольку, поскольку к нему пришли от его «другого». Но знание о божестве от этого не становится менее самостоятельным относительно эмпирической стороны, и, даже больше того, именно посредством этого отрицания и восхождения оно и сообщает себе свою самостоятельность. Если опосредствование превращать в обусловленность и односторонне подчеркивать ее, то можно сказать, что философия обязана своим первым возникновением опыту (апостериорному), но этим, собственно говоря, не много сказано, ибо на самом деле мышление существенно есть отрицание непосредственно данного» [9, с. 96-97]. Обозначенный здесь момент вновь возвращает нас к природе историко-философского знания, о котором мы уже говорили в первом параграфе этой главы. Философские

системы, которые излагаются лишь во внешней форме, создают впечатление у постигающего историю философии, что между этими концепциями существуют лишь одни различия. На деле же, по Гегелю, работу, которую можно проследить в истории философии совершает единый живой дух, природа которого есть мышление и осознание самого себя, того, что он есть. Именно поэтому, когда мыслящая природа сама становится предметом познания единый живой дух, осуществляющий эту работу и являющийся внутренним принципом истории философской мысли совершает восхождение на ступень выше, обретает самого себя как предмет. Философия существует, поэтому, как целое в своих моментах, в философских системах.

«Что касается начала философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление. Но это — свободный акт мышления; оно свободно становится на ту точку зрения, на которой оно существует для самого себя и, следовательно, самопорождает и дает себе свой предмет. Далее, точка зрения, которая является, таким образом, непосредственной, должна в пределах философской науки превратить себя в результат, и именно в ее последний результат, в котором она снова достигает своего начала и возвращается в себя. Таким образом, философия оказывается возвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как к таковой». [9, с. 102-103].

Логика представляет собой науку об идее в абстрактной стихии мышления. Гегель отмечает, что данное определение он выводит лишь после того, как им было изучено целое истории философии и только на основании этого изучения. Таким образом, текст «Энциклопедии» совершает шаг в направлении от истории философии, в соответствии с ее случайным

развитием, к ее внутреннему принципу, к логической форме философского знания. «Можно сказать, что логика есть наука о мышлении, его определениях и законах, но мышление как таковое составляет лишь всеобщую определенность, или стихию, в которой идея проявляется как логическая идея. Идея есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся тотальность ее собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не имеет или находит в себе заранее» [9, с. 107].

Мышление Гегель определяет как духовную деятельность. «Мышление как деятельность есть, следовательно, деятельное всеобщее — деятельность, производящая именно себя, так как деяние, то, что произведено, есть всеобщее. Мышление, представляемое как субъект, есть мыслящее существо; простым выражением для обозначения существующего субъекта как мыслящего служит “я”» [9, с. 112]. В той степени, отмечает немецкий философ, в какой мышление берется в его отношении к предметам (в качестве размышления о чем-либо) – всеобщее имеет значение внутреннего и истинного (сути дела). «Так как в размышлении обнаруживается истинная природа вещей в той мере, в которой это мышление есть моя деятельность, то эта истинная природа есть вместе с тем порождение моего духа, и именно порождение этого духа как мыслящего субъекта; она есть мое порождение, моей простой всеобщности как просто у-себя-сущего “я”, или, иными словами, порождение моей свободы» [9, с. 119-120]. Такие мысли могут быть названы объективными, к ним Гегель относит также и формы, которые рассматриваются в формальной логике, как формы сознательного мышления. В этом моменте логика и метафизика (как наука о вещах, постигаемых в мыслях как истинных) совпадают. Объективная мысль, таким образом, выражает истину, которая и должна выступить и в качестве абсолютного предмета философии, и в качестве ее цели. Здесь обнаруживается противоречие, которое и является ядром интереса философии того периода, к которому Гегель себя относит. Если же определения мышления содержат в себе это противоречие, они представляют собой конечные определения, а

значит и не могут быть адекватными истине (абсолютно сущей в себе и для себя). Мышление, которое продуцирует лишь такие конечные определения и движется в них, Гегель именует рассудком. «Точнее, конечность определений мышления должна быть понимаема двояким образом. Эта конечность может состоять, во-первых, в том, что определения мышления только субъективны и всегда имеют свою противоположность в объективном, и, во-вторых, она может состоять в том, что определения мышления в качестве вообще ограниченных по содержанию остаются противоположными как друг другу, так и (в еще большей степени) абсолютному. Мы рассмотрим теперь различные точки зрения на отношение мышления к объективности» [9, с.132].

В «Энциклопедии философских наук» Гегель выделяет три способа отношения мысли к объективности. Первый способ есть метафизика, в том числе картезианская метафизика. Метафизика как способ отношения мысли к объективности, представляет собой лишь еще наивный образ мышления, который полагает, что посредством размышления познается истина, которая обнаруживает, что объекты суть поистине. Гегель разделяет метафизику на ее составные части, согласно ее содержанию, которые мы можем обнаружить и в философских концепциях Декарта и Мальбранша. Первую часть метафизики составляет онтология (учение об абстрактных определениях сущности). Вторую – рациональная психология (рассматривающая метафизическую природу души, дух как вещь). Третью часть – составляет космология (ее предметами выступали: мир, его случайность, необходимость, вечность, ограниченность в пространстве и времени, формальные законы, человеческая свобода и происхождение зла). Четвертую часть составляет рациональная, теология (к этой части можно отнести доказательства бытия бога). «В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная дея-

тельность и движение сознания живут в этой вере» [9, с. 133]. Немецкий философ заключает, что такое мышление может как оказаться по содержанию спекулятивным философствованием, так и оставаться в пределах конечных определений мышления, в пределах неразрешенных противоречий (именно этот вариант мы и наблюдаем в метафизике нового времени). Будучи прошедшей формой метафизического знания в истории философии, такое отношение мышления к объективности тем не менее остается актуальным в повседневной жизни, будучи рассудочным воззрением на предметы разума вообще.

«Прежняя метафизика рассматривала определения мышления как основные определения вещей. Эта предпосылка, согласно которой существующее мыслимо и познаваемо в себе, ставит ее выше позднейшей критической философии» [9, с. 134]. Существенным недостатком мысли того времени, тем не менее, является тот момент, что определения брались в их абстрактности. Они выступали в философии мыслителей того времени, как для себя значимые и использовались потому в качестве предикатов истинного. На этом пути, метафизика не могла исследовать определения рассудка ни со стороны их содержания, ни со стороны их формы (определять что-либо через приписывание предиката). Рассудочная метафизика не задавалась вопросом об истинности таких предикатов, и об адекватности своей формы выражения истины. Однако само содержание предикатов уже несет в себе ограничение и демонстрирует свое несоответствие полноте представлений о том или ином предмете мышления (бог, абсолют, природа). Никакое перечисление предикатов, отмечает Гегель, не способно исчерпать всей полноты этих предметов. Проблема такого способа определения также заключается ее и в том, что различные предикаты одного субъекта, различны по своему содержанию и, следовательно, противостоят друг другу.

Картезианская метафизика взяла принадлежащие мышлению тотальности из представления и, применив к ним рассудочные определения, сделала их основаниями своих размышлений. Предпосылкой такой

метафизики может выступать только вера в возможность при помощи мышления постичь вещи такими, какие они есть поистине. «На первый взгляд кажется, что представления о душе, мире, боге дают мышлению прочную опору. Но помимо того, что в них есть примесь особенной субъективности и потому они могут иметь весьма различное значение, они лишь через посредство мышления получают прочное определение. Это выражено в каждом предложении, ибо в нем лишь предикат (в философии — определение мышления) должен указать, что представляет собой субъект, т. е. первоначальное представление» [9, с. 138].

Когда мы говорим, что Бог есть вечное, мы с необходимостью начинаем с представления «бог», но мы еще не можем знать, что он есть, это выражает лишь предикат. Поэтому Гегель заключает, что в логике, в которой содержание определяется только в форме мысли, вредно делать эти определения предикатами предложений, субъектом которых выступал бы бог (неопределенное абсолютное), так как это уводило бы нас от природы самого мышления. Кроме того, форма суждения, будучи односторонней, не может подходить для выражения конкретной истины. «Эта метафизика сделалась догматизмом, так как она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из двух противоположных утверждений, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть истинным, другое — ложным» [9, с. 139]. Как и в «Лекциях по истории философии» Гегель отмечает в метафизике те недостатки, которые вызывают эмпиризм Локка, Гоббса и Гроция.

Именно эмпиризм и критическая философская мысль выступают, по Гегелю, вторым способом отношения мышления к объективности. То есть они также являются вариантом догматической философской мысли, так как выступают в своей односторонности, утверждая лишь истинность чувственного опыта, и ложность мысленного постижения истинной сущности вещей. «Потребность, с одной стороны, в конкретном содержании в противовес абстрактным теориям рассудка, который своими собственными

силами не в состоянии переходить от своих всеобщностей к обособлению и определению. И потребность, с другой стороны, в прочной опоре, которая исключала бы возможность все доказывать в области и по методу конечных определений, привели к эмпиризму, который, вместо того, чтобы искать истинное в самих мыслях, хочет черпать его из опыта, внешней и внутренней данности» [9, с. 147]. Для критической философии, как и для эмпиризма, опыт выступает единственным способом познания. Однако такое познание уже не может претендовать на абсолютную истинность при познании вещей. Оно вынуждено удовлетворяться лишь познанием явлений (кантовская философия). Мышление противопоставляется истине («как конкретной в-себе-всеобщности»). На этих моментах мы не будем останавливаться здесь подробнее.

Третьим способом отношения мысли к объективности выступает «непосредственное знание». Точка зрения непосредственного знания настаивает на том, что мышление способно постигать лишь особенное. Несмотря на то, что Декарт и Мальбранш, как мы уже сказали, относятся по Гегелю, к метафизике, к первому способу отношения, точка зрения непосредственного знания не привносит ничего нового в философию картезианцев. Таким образом, момент непосредственного знания содержит те же моменты, которые мы можем обнаружить уже в метафизике.

Точка зрения непосредственного знания, наиболее яркой иллюстрацией которой является философия Ф.Г.Якоби (в «Лекциях по истории философии» Гегель относит Якоби к новейшей философии, наряду с Кантом, Фихте и Шеллингом), предполагает, что «так как опосредствованное знание должно ограничиться только конечным содержанием, то разум есть непосредственное знание, вера» [9, с. 186]. Непосредственное знание, на основании собственного представления о Боге, удостоверяется в его существовании. Однако, как справедливо отмечает Гегель, пример такого основания для знания мы можем обнаружить уже и в философии Декарта. «В форме непосредственности было высказано родоначальником новой

философии то положение, вокруг которого, можно сказать, вращается весь интерес новой философии: *Cogito, ergo sum*. Однако, только не зная о природе умозаключения ничего, кроме того, что во всяком умозаключении имеется *ergo*, можно считать указанное декартовское положение умозаключением» [9, с. 189]. Гегель последовательно демонстрирует, что «Я мыслю, следовательно, я существую» нельзя назвать умозаключением или же суждением. Для того чтобы быть суждением, этому положению недостает среднего термина. Сам Декарт также обращает внимание читателей на то, что положение «*cogito, ergo sum*» не есть умозаключение. «Положения Декарта о неотделимости «я» как мыслящего от бытия, о том, что эта связь содержится и обнаруживается в простом созерцании сознания, что она есть, безусловно первое, принцип, самое достоверное и очевидное, так что нельзя себе представить какого бы то ни было, хотя бы и самого чудовищного, скептицизма, который не признавал бы этого, — все эти положения так ясны и определены, что новейшие положения Якоби и других об этой непосредственной связи могут быть признаны только излишними повторениями» [9, с. 190].

Такая точка зрения, присущая непосредственному знанию, стремится не к абстрактному бытию или чистому единству, но к единству идеи с бытием. Недостатком такого способа выступает то, что эта философия не замечает, что единство различных определений не выступает как совершенно непосредственное. Каждое из таких определений становится истинным лишь через другое определение. В этой непосредственности содержится, таким образом, опосредствование. Кроме того, эта точка зрения, как и две предшествующие, выступает в качестве односторонней. Сама эта форма, говорит Гегель, в силу своей односторонности делает и содержание конечным и односторонним. Ведь здесь критерием истины выдвигается некоторый факт сознания, основанием которого является субъективная уверенность в обнаружении известного содержания. Эта субъективная вера приводит к убеждению, что все, что я преднахожу в своем сознании суть

природа моего сознания. Всеобщему сообщается односторонность абстракции, бог приобретает характер неопределенного существа. Наше знание о Боге, как о духе, обусловлено нашим знанием о том, что Бог опосредствует в себе себя самим собой. Особенному форма непосредственности сообщает определение бытия (отношения себя с собой), в то время как особенное суть соотнесения себя с внешним ему другим. Форма непосредственного знания придает конечному форму абсолютного. Абстрактные формы суть безразличны к любому содержанию, а потому восприимчивы ко всякому содержанию [См.: 9, с. 197]. «Лишь понимание того, что подобное содержание не самостоятельно, а опосредствовано неким другим, возвращает его к его конечности и неистинности. Такое понимание, поскольку содержание ведет за собой опосредствование, есть знание, содержащее в себе опосредствование. Истинным же может быть признано содержание лишь постольку, поскольку оно опосредствовано не чем-либо другим, не конечно, но опосредствует себя самим собой и, таким образом, есть в одно и то же время опосредствование и непосредственное отношение с самим собой. Рассудок, который полагает, что освободился от конечного знания, от рассудочного тождества метафизики и просвещения, снова непосредственно делает принципом и критерием истины ту же непосредственность, т. е. абстрактное отношение с собой, абстрактное тождество. Абстрактное мышление (форма рефлектирующей метафизики) и абстрактное созерцание (форма непосредственного знания) суть одно и то же» [9, с. 199].

Оба этих способа говорят об единстве бытия мыслящего и самого мышления. «*Cogito, ergo sum*» в философии Картезия и выступает выражением этого момента. Это единство мышления и бытия и есть самое достоверное знание, открывающееся философствующему непосредственно. Еще одним моментом сходства выступает нераздельность представлений о боге и его существования. Существование бога в таких концепциях уже заложено в сами представления о боге. И, наконец, непосредственное

сознание существования внешних вещей представляет собой чувственное сознание, и оно выступает, как самое маловажное в системах такого порядка. Необходимо лишь понимать, что это непосредственное чувственное познание суть иллюзия и заблуждение, оно не может содержать истины в себе. Бытие вещей внешне, а потому является случайным.

Кроме того, Гегель говорит и о различиях этих моментов отношения мысли к объективности. Картезианская метафизика от этих непосредственно воспринятых положений переходит к более развитому познанию. Точка зрения, которую отстаивает Якоби, заключает о конечности познания, а потому выносит суждение о том, что познание не содержит в себе истины, но лишь только веру в наиболее абстрактных ее определениях) Такая точка зрения не вносит принципиальных новшеств по отношению к картезианской методологии и развивает эмпирические науки посредством его. Однако, не признавая возможность познания достичь истины, такая философия отрицает любой метод познания, включая и тот, что был разработан и введен метафизиками нового времени. Момент непосредственного знания — наиболее произвольный и основанный на фантазии — в своем развитии обращается против философов и философии, поскольку последняя не допускает «произвольного шатания мысли».

Итак, принцип непосредственного знания возвратился к началу, к картезианской метафизике. Подводя итог этому рассмотрению, Гегель заключает, что в подлинной науке философии, в отличие от рассмотренных здесь форм отношения мышления к объективности, необходимо отказаться как от предпосылок опыта, так и от предпосылок мышления. При этом рассмотренные здесь точки зрения на достижение истины не даром предваряют гегелевское понимание философии как науки. Эти моменты нельзя назвать преходящими, но их необходимо брать как факт, перенося их изучение из философии в область опыта как психологического феномена.

3.4. Картезианский принцип «Я мыслю», как оригинальное начало философии в «Науке логики» Г.В.Ф. Гегеля

В этой своей работе Гегель переходит к рассмотрению начала философии уже не так, как оно развивалось внешним историческим образом, но уже как к логическому началу философской мысли.

Как уже отмечалось в «Энциклопедии философских наук», в обыденном представлении начало философии должно быть или чем-то опосредствованным или же чем-то непосредственным. Но на деле оно не может быть ни тем, ни другим, и потому оба этих момента довольно быстро начинают находить свое опровержение. Представленные в истории философии системы также демонстрируют, каждая свой, определенный принцип из которого выстраивается полностью дальнейший ход мысли. «Принцип какой-нибудь философии также означает некое начало, но не столько субъективное, сколько объективное начало, начало всех вещей. Принцип есть некое определенное содержание – вода, единое, нус, идея, субстанция, монада и т.д.; или, если он касается природы познания и, следовательно, должен быть скорее лишь неким критерием, чем неким объективным определением – мышлением, созерцанием, ощущением, Я, самой субъективностью, - то и здесь интерес направлен на определение содержания.» [12, с. 123]. Стоит понимать, что при таком развитии сам вопрос о начале остается без внимания, так как за начало принимается случайный момент, выбранный субъективным образом, а значит и лишенный своей ценности по сравнению с принципом, который обнаруживается благодаря мышлению. «Если прежнее абстрактное мышление сначала интересуется только принципом как содержанием, в дальнейшем же развитии вынуждено обратить внимание и на другую сторону, на способы познания, то [теперешнее мышление] понимает также и субъективную деятельность как существенный момент объективной истины, и возникает

потребность в соединении метода с содержанием, формы с принципом» [12, с. 124].

Возможность говорить о логическом начале философии возникает только по итогам осмысления процесса истории философии, поэтому Гегель вновь приводит здесь положение, знакомое нам из «Энциклопедии»: «Желать еще до науки получить полную ясность относительно познания – значит требовать, чтобы оно рассматривалось вне науки; во всяком случае, научно нельзя это сделать вне науки, а здесь мы стремимся единственно лишь к научности» [12, с. 124-125]. Предваряя свою «Науку логики» как изложение логической философии, вопросом «С чего следует начинать науку?», Гегель говорит о научном и логическом начале, которым становится бытие, взятое в его непосредственности и, в то же время, опосредованное всей работой сознания, предшествующей обретению чистого знания, то есть феноменологией духа, которая завершается историей философии. «Начало есть логическое начало, поскольку оно должно быть сделано в стихии свободно для себя сущего мышления, в чистом знании. Опосредствовано оно, стало быть, тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина сознания» [12, с. 125].

Однако помимо этого логического начала, которое нельзя назвать ни непосредственным, ни опосредованным, можно говорить и об оригинальном (внешнем) начале философии, которым является открытие я. Открытие принципа, ставшего особенно известным благодаря философии Фихте, но который мы обнаруживаем уже и у Декарта. Хотя более подробно Гегель рассматривает природу внешнего, случайного начала философии в «Энциклопедии», практически не рассматривая этот момент уже в «Науке логики», однако и тут мы можем найти замечания, посвященные оригинальному началу философии. «Нельзя совсем не упомянуть об оригинальном начале философии, приобретшем большую известность в новейшее время, о начале с “Я”. Оно получилось отчасти на основании того соображения, что из первого истинного должно быть выведено все

дальнейшее, а отчасти из потребности, чтобы первое истинное было чем-то известным и, более того, чем-то непосредственно достоверным. Это начало, вообще говоря, не случайное представление, которое у одного субъекта может быть таким-то, а у другого иным. В самом деле, “Я”, это непосредственное самосознание, прежде всего само проявляется отчасти как нечто непосредственное, отчасти как нечто в гораздо более высоком смысле известное, чем какое-либо иное представление. Все иное известное, хотя и принадлежит к “Я”, однако еще есть содержание, отличное от него и тем самым случайное; “Я”, напротив есть простая достоверность самого себя. Но “Я” вообще есть в то же самое время и нечто конкретное или, вернее, “Я” есть самое конкретное – сознание себя как бесконечно многообразного мира» [12, с. 133]. Чтобы я стало началом философии необходимо еще обособление конкретного, необходимо, чтобы я очистилось от себя и вступило в свое сознание в качестве абстрактного я. Однако, оказывается, что полученное в результате чистое я нельзя назвать ни непосредственным я, ни обыденным я нашего сознания. Акт очищения суть возвышение до момента чистого знания, где стираются различия между субъективным и объективным.

«Но если требовать, чтобы это возвышение было столь непосредственным, то такое требование будет субъективным постулатом. Для того, чтобы оно оказалось истинным требованием, следовало бы показать и представить движение конкретного “Я” в нем самом, по его собственной необходимости, от непосредственного сознания к чистому знанию. Без этого объективного движения чистое знание, и в том случае, когда его определяют как интеллектуальное созерцание, являет себя как произвольная точка зрения, или даже как одно из эмпирических состояний сознания, относительно которого важно решить, не обстоит ли дело так, что один человек находит или может вызвать его в себе, а другой - нет. Но так как это чистое “Я” должно быть сущностным чистым знанием, чистое же знание непосредственно не имеется в индивидуальном сознании, его лишь полагает в нем абсолютный акт самовозвышения, то теряется как раз то

преимущество, которое, как утверждают, возникает из этого начала философии, а именно то, что это начало есть нечто безусловно известное, что каждый непосредственно находит в себе и что он может сделать исходным пунктом дальнейших размышлений; в своей абстрактной сущности указанное чистое “Я” есть скорее всего неизвестное обыденному сознанию, нечто такое, чего оно не находит наличным в себе» [12, с. 134]. Так Гегель демонстрирует, что начало философии, которым является я, несет в себе опасную и иллюзорную двойственность, которая состоит в том, что в я речь может идти и об эмпирическом я, и о моменте чистой мысли, недоступной непосредственно эмпирическому я (требующей еще его самовозвышения до себя, как подлинного начала философии). Так возникают заблуждения относительно философского начала, ведь возникает именно иллюзия, что положения чистого я доступны обыденному сознанию, что лишает это начало ясности.

Однако если оставить в стороне эту сложность, чистое знание освобождает я от его конечного и ограниченного смысла, состоящего в том, что в объекте я находит свою противоположность. Этот момент и демонстрирует, что нет необходимости сохранять определение чистого мышления как я. «Следует, однако, прибавить, что это определение не только влечет за собой указанную выше вредную двусмысленность, но, как оказывается при более пристальном рассмотрении, оно остается и субъективным “Я”. Действительное развитие науки, которая исходит из “Я”, показывает, что объект имеет и сохраняет в ней постоянное для “Я” определение иного, что, следовательно, “Я”, из которого исходят, не есть чистое знание, поистине преодолевшее противоположность сознания, а еще погружено в явление» [12, с. 135]. Хотя интеллектуальное созерцание и является отказом от опосредования и от доказывающей внешней рефлексии, помимо этой достигнутой непосредственности оно выражает и нечто конкретное. Такое начало, следовательно, обречено на то, чтобы в нем начинали не с самого конкретного, но лишь с непосредственного, именно от

него и начинают обычно движение (в метафизических, рациональных системах). Если же началом выступает конкретное (как мы видим это у эмпириков), недостатком будет отсутствие возможности доказательства необходимости соединения определений, содержащихся в конкретном. «Следовательно, если в выражении “абсолютное” или “вечное”, или “бог” (а самое бесспорное право имел бы бог – начинать именно с него), если в созерцании их или в мысли о них имеется больше содержания, чем в чистом бытии, то нужно, чтобы то, что содержится в них, лишь проникло в знание мыслящее, а не представляющее; как бы ни было богато заключающееся в них содержание, определение, которое первым проникает в знание, есть нечто простое; ибо лишь в простом нет ничего более, кроме чистого начала; только непосредственное простого, ибо лишь в непосредственном нет еще перехода от одного к другому» [12, с. 136].

Так, мы вслед за Гегелем приходим к необходимости логического начала (бытия, как простого и не имеющего никакого дальнейшего знания в себе).

Заключение

В рамках исследования был проведен анализ основных работ Декарта и Мальбранша с учетом многообразия современных критических и аналитических трудов о них. Сделана экспозиция гегелевских оценок метафизики Декарта и Мальбранша, спецификой которых является то, что ни одно из философских учений Гегель не рассматривал в отрыве процесса исторического развития философии как таковой. Такой подход как осложняет изучение содержания определенных учений, так и облегчает его тем, что выявляет внутренний принцип, действующий в истории философии, что позволяет избежать двусмысленностей и противоречий в их интерпретации и оценке. Новаторство и своеобразие гегелевского прочтения Декарта и Мальбранша, таким образом, состоит именно в том, что их учения трактуются Гегелем с точки зрения внутреннего принципа исторического развития философии, которое реализуется в них как своих необходимых моментах.

Главным пунктом гегелевской оценки метафизики Декарта и Мальбранша выступает признание за нею вообще и, в особенности, за чистым мышлением, развиваемым Декартом и Мальбраншем, статуса начала философии. При этом проведенное исследование демонстрирует ряд моментов, которые делают это начало философии не подлинным логическим началом, но лишь субъективным, что и ведет к необходимости преодоления картезианского принципа как одностороннего и рассудочного начала философской мысли в следующих за Декартом и Мальбраншем философских учениях. Необходимость преодоления их принципа ничуть не умаляет достоинства той работы, которую проделали Декарт и Мальбранш. Согласно гегелевскому пониманию истории философии, картезианский способ постижения истины (отношения мышления к объективности) остается в качестве момента идеи непреходящим.

Настоящее исследование не решает проблемы множественности трактовок, существующих относительно концепций Декарта и Мальбранша в современной философской мысли, но намечает путь, ее решения.

Выпускная квалификационная работа имеет следующий спектр возможных перспектив развития ее результатов и выводов: 1) исследование статуса и характера историко-философского знания в контексте современности; 2) изучение влияния философии Декарта и Мальбранша на современную философию сознания и феноменологию; 3) более углубленное и детальное изучение философии Нового времени в связи с ее рецепциями, существующими в поле последующего исторического развития философского знания.

Литература

1. *Асмус В.Ф.* Декарт.- М.: Политиздат, 1956. – 371 с.
2. *Бофре Ж.* Заметки о Декарте. // Диалог с Хайдеггером. В четырёх книгах. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — Т. 2, Новоевропейская философия. – С. 38-82.
3. *Быховский Б.Э.* Философия Декарта. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 116 с.
4. *Везен Ф.* Философия французская и философия немецкая / Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть. Пер. с фр., общ. ред. и послесл. В.В. Биbihин. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 152 с.
5. *Визигин В.П.* Декарт: «ясен до безумия?» / Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997. – С. 111-133.
6. *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: В 2 т. Т. 1. – М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. – 640 с. – (Сер. «Канон философии»).
7. *Гарнцев М.А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 102-202.
8. *Гайденко П.П.* Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 53-426.
10. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – Т.1 /Издание второе стереотипное. Публикуется по изданию: Гегель. Сочинения. Т. XI М.; Л.:Соцэкгиз, 1935 – СПб.: Наука, 2006. (Сер. «Слово о сущем»). – 352 с.

11. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. – Т.3 /Издание второе стереотипное. Публикуется по изданию: Гегель. Сочинения. Т. XI М.; Л.:Соцэкгиз, 1935 – СПб.: Наука, 2006. (Сер. «Слово о сущем»). – 584 с.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – Т.1 «Мысль», М.: 1970. – 503 с.
13. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
14. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. - СПб.: Наука, 2013. – 496 с. – (Сер. «Слово о сущем»).
15. *Декарт Р.* Рассуждение о методе/ Декарт Р. – СПб.: Наука, 2015. - С.93-132. – (Сер. «Слово о сущем»).
16. *Декарт Р.* Размышления о первой философии / Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.,1994. – С. 3-73.
17. *Декарт Р.* Первоначала философии / Декарт Р. Сочинения: В 2 т, Т. 1. М., 1989. – С. 297-423.
18. *Декарт Р.* Страсти души / Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. – С. 481-573.
19. *Декарт Р.* Правила для руководства ума / Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1989. – С. 77-154.
20. *Деррида Ж.* Cogito и история безумия.// Деррида Ж. Письмо и различие. СПб: Академический проект, 2000. - С. 43 – 82.
21. *Длугач Т.Б.* «Проблема соотношения мышления и сознания в философии Рене Декарта» / Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997. – С. 133-143.
22. *Дмитриев Т.А.* Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. – 231 с.
23. *Доброхотов А. Л.* Онтология и этика когито / Доброхотов А. Л. Избранное.— М.: Издательский дом «Территория будущего», 2008. –

- 472 с. – (Сер. «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
24. *Ершов М.Н.* Проблема богопознания в философии Мальбранша / Ершов М.Н. - СПб.: Наука, 2005. -332 с. – (Сер. «Слово о сущем».)
25. *Жильсон Э.* Философ и теология. М.: Гнозис; 1995. – 192 с.
26. *Койре А.* Очерки истории философской мысли. -М.: Прогресс, 1985. – 286 с.
27. *Кротов А.А.* Картезианство и проблема существования внешнего мира // Историко-философский ежегодник. – 2012. – С. 172-181.
28. *Кротов А. А.* Мальбранш и картезианство / А. А. Кротов. – М.: Изд-во Московского университета, 2012. – 320 с.
29. *Кротов А.А.* Два источника философии (о концепции Анри Гуйе) // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. — 2016. — Т. 16, № 4. — С. 418–422.
30. *Кротов А.А.* История философии в творчестве Поля Рикера // Вестник Челябинского государственного университета. — 2017. — № 4. — С. 76–82.
31. *Кротов А.А.* Мальбранш и Спиноза // Вопросы философии. — 2012. — № 1. — С. 71–78.
32. *Линьков Е. С.* Лекции разных лет / Е. С. Линьков. – Т. 1. СПб.: ГРАНТ ПРЕСС, 2012 – 494 с.
33. *Мальбранш Н.* Разыскания истины / Н. Мальбранш. – СПб.: Наука, 1999. – 650 с. – (Сер. «Слово о сущем»).
34. *Мамардашвили М. К.* «Картезианские размышления» из книги «Философские чтения». — СПб.: Азбука-классика, 2002. — 832 с.
35. *Маритен Ж.* От Бергсона к Фоме Аквинскому. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 216 с.
36. *Марион Ж.* О белой теологии Декарта / Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2007. — Т. 8, № 2.
37. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: 1999. – 608 с.

38. *Монжен О.* О Декарте, о некоторых интерпретаторах его учения и о конфликте между «старыми» и «новыми» мыслителями / Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997. — С. 31-45.
39. *Муравьев А.Н.* Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры / А. Н. Муравьев. — СПб.: Наука, 2015. — 325 с. — (Сер. «Слово о сущем»).
40. *Муравьев, А.Н.* История философии как философская наука / А.Н. Муравьев // Философский век. Альманах. Вып. 24. История философии как философия. Часть 1. / Ред. Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. — С. 39-49.
41. *Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVII века. - М.: Высшая школа, 1974. — 379 с.
42. *Ойзерман Т.И.* Cogito Декарта – эпохальный философский манифест / Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997. — С. 45-58.
43. *Перов Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А.* Очерки истории классического немецкого идеализма. - СПб.: Наука, 2000. - 672 с. — (Сер. «Слово о сущем»)
44. *Рассел Б.* Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М.: Республика, 1998. — 628 с.
45. *Рикёр П.* Кризис cogito / Бессмертие философских идей Декарта. Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию философских идей Р. Декарта. — М.: ИФ РАН, 1997. — С. 14-31.
46. *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра // Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.; Эдиториал УРСС, 2001. - 256 с.

47. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. – М.: Республика, 2000. – 639 с. – (Сер. «Мыслители XX века»).
48. *Слинин Я.А.* Философия Н. Мальбранша / Н. Мальбранш. – СПб.: Наука, 1999. – С. 596-637. – (Сер. «Слово о сущем»).
49. *Слинин Я.А.* Метод Декарта / Декарт Р. – СПб.: Наука, 2015. – С.5-30. – (Сер. «Слово о сущем»)
50. *Солонин Ю.Н.* Декарт: образ философа в образе эпохи / Фишер К. История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 502-523.
51. *Фейербах Л.* История философии. Сочинения: В 3 т. Т. 1. – М., «Мысль», 1974. – 544 с.
52. *Фишер К.* История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Мифрил, 1994.
53. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. Стаф И.К. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 575 с.
54. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество. – СПб.: «Владимир Даль», 2013. – 591 с.
55. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. – М.: Академический Проект, 2011. – 460 с. – (Сер. «Философские технологии»).
56. *Хесле В.* Гении философии нового времени. М.: Наука, 1992. – 224 с.
57. *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. // К. Ясперс. Смысл и назначение истории./ Пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Республика, 1994.- С. 28-287.